LA PRESENCIA AFRODESCENDIENTE EN EL PERÚ

Siglos XVI-XX

Maribel Arrelucea Barrantes
Jesús A. Cosamalón Aguilar





PERÚ | Ministerio de Cultura

MARIBEL ARRELUCEA BARRANTES

Historiadora, egresada de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos con el grado de Maestría en Historia Social. Investigadora especializada en la historia de la esclavitud y los afrodescendientes, sus resistencias y negociaciones desde el enfoque de género y la etnicidad. Ha publicado diversos artículos en español e inglés sobre esta temática así como el libro Replanteando la esclavitud. Estudios de etnicidad y género en Lima borbónica (Lima, CEDET, 2009).

JESUS COSAMALON AGUILAR

Historiador, con Doctorado y Maestría en Historia por El Colegio de México A.C.; Maestría en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesor Asociado del Departamento de Humanidades de la PUCP. Director de la Maestría de Historia de la Escuela de Posgrado de la PUCP y Coordinador de la Sección de Historia del Departamento de Humanidades de la PUCP. Investigador especializado en historia social y demográfica del Perú entre los siglos XVIII-XX.

LA PRESENCIA AFRODESCENDIENTE EN EL PERÚ

Siglos XVI-XX

Maribel Arrelucea Barrantes
Jesús A. Cosamalón Aguilar

LA PRESENCIA AFRODESCENDIENTE EN EL PERÚ

Siglos XVI-XX

Ministerio de Cultura



PERÚ Ministerio de Cultura

Diana Alvarez-Calderón Gallo
Ministra de Cultura

Patricia Balbuena Palacios
Viceministra de Interculturalidad

Rocío Muñoz Flores
Directora de la Dirección General de Ciudadanía Intercultural

Owan Lay González
Director de la Dirección de Políticas para Población Afroperuana

La presencia afrodescendiente en el Perú. Siglos XVI-XX
Maribel Arrelucea Barrantes, 2015
Jesús A. Cosamalón Aguilar, 2015
Ministerio de Cultura, 2015

Ministerio de Cultura
Av. Javier Prado Este 2465, San Borja
Lima-Perú
www.cultura.gob.pe
www.poblacionafroperuana.cultura.pe

Serie Caminos de la Historia, 2

Primera edición, Lima, 2015
Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.º 2015-07530
ISBN 978-612-4126-47-5

Diseño y diagramación:
Oficina de Comunicación e Imagen Institucional del Ministerio de Cultura
Corrección de estilo:
Jorge Moreno Matos
Imagen de portada:
Pancho Fierro, *Procesión cívica de los negros* (1821),s.f.
Acuarela sobre papel 22.9 x 18.2 cm.
Pinacoteca Municipal Ignacio Merino
Municipalidad Metropolitana de Lima

Impreso en Servicios Gráficos JMD S.R.L.
Av.José Galvez 1549 Telf. 470-6420 / 472-8273

Contenido

PRESENTACIÓN 9

INTRODUCCIÓN 11

PRIMERA PARTE. LA ESCLAVITUD COLONIAL (SIGLOS XVI-XVIII)

1. Panorama histórico general 17
2. Distribución demográfica regional 20
3. Modalidades del trabajo esclavo 24
4. Leyes e instituciones de control 30
5. Esclavizados, libertos y sociedad 34
6. Las luchas contra la esclavitud 40
7. La integración de la cultura afrodescendiente en la sociedad colonial 59

SEGUNDA PARTE: DE LA INDEPENDENCIA A LA ABOLICIÓN DE LA ESCLAVITUD (1821-1854)

1. La crisis del sistema esclavista 79
2. La coyuntura de la Independencia y las primeras décadas republicanas 90
3. La abolición de la esclavitud y la participación de los esclavizados 98

TERCERA PARTE: DE LA ABOLICIÓN A LA GUERRA DEL PACÍFICO (1854-1883)

1. La evolución demográfica de la población afroperuana (1827-1940) 118
2. De esclavos a negros: la 'racialización' de los afrodescendientes 123

3. La integración y exclusión de los afroperuanos en la sociedad republicana 135

CUARTA PARTE: LOS AFROPERUANOS EN EL SIGLO XX (1895-1940)

1. La construcción de la nación, la ciudadanía y la cultura nacional 154
2. Los caminos de la integración y la exclusión 162
3. La consolidación de los estereotipos raciales 166

REFLEXIONES FINALES 169
GLOSARIO 171
SIGLAS Y ABREVIATURAS USADAS 175
BIBLIOGRAFÍA 177

PRESENTACIÓN

Patricia Balbuena Palacios
Viceministra de Intercuturalidad del Ministerio de Cultura

La presencia afrodescendiente en el Perú ha sido muy poco estudiada, lo cual pareciera estar asociado con la particular situación de subalternidad en que esta población se inserta en el escenario colonial peruano. La historiografía oficial no ha abordado con minuciosidad el estudio de la trayectoria de este grupo social luego de la abolición oficial de la esclavitud en 1854, por lo cual es escasa la bibliografía que dé cuenta de cuál fue el devenir histórico de esta población en épocas posteriores. Esta situación impide que se pueda identificar con facilidad el conjunto de personajes notables, conocimientos ancestrales y tradiciones culturales de origen afroperuano; así como los aportes que estos han brindado para la conformación de la nación peruana.

Como consecuencia de esto, existe una invisibilización de la población afroperuana que implica el no reconocimiento de la importancia de ésta en el desarrollo de la república y la cultura peruana, llevando a que muchas veces se ponga en cuestión el estatus del pueblo afroperuano como parte constitutiva de la nación. Esto, a su vez asociado a la persistencia del racismo, la discriminación racial y la exclusión social que afectan a las personas afroperuanas, propician que la cultura y los aportes de esta población sean subvalorados. La situación de invisibilidad de este grupo representa una deuda pendiente de la sociedad nacional para con el pueblo afroperuano.

Ante esta situación, el Ministerio de Cultura reconoce que, además de la falta de evidencia empírica sobre la actual situación socioeconómica de este grupo poblacional para el diseño y formulación de políticas públicas, es importante también que se realicen mayores trabajos de investigación en torno al reconocimiento de la participación y los aportes de la pobla-

ción afroperuana en la formación de la república. Esto permitirá reconocer y poner en valor un conjunto de personajes, sucesos y prácticas que aún hoy en día no ocupan el lugar que les corresponde dentro del imaginario sociocultural peruano. Es en esa línea que, desde el Viceministerio de Interculturalidad, se presenta esta publicación teniendo la certeza de que sólo constituye un primer paso firme de cara al reconocimiento pleno del pueblo afrodescendiente como parte constitutiva del universo cultural contenido en la nación peruana.

INTRODUCCIÓN

El aporte colectivo de los africanos y sus descendientes ha sido invisibilizado por diversas razones. Desde la historia, durante mucho tiempo predominó la propuesta de valorar a los personajes notables o heroicos; sin embargo, en los últimos años se consideran las acciones cotidianas y anónimas de miles de personas quienes desde su aparente marginalidad contribuyeron con el desarrollo de nuestra sociedad tal es el caso de los africanos y sus descendientes. En ese sentido, este trabajo ofrece un panorama general de la presencia afrodescendiente en el Perú desde el siglo XVI hasta 1940 a partir de fuentes demográficas e históricas. El punto de partida corresponde a la llegada de los primeros africanos esclavizados que acompañaron el proceso de conquista del Perú, iniciando una historia que abordaremos hasta el año 1940 dado que los censos posteriores no registraron datos acerca de la etnicidad. Proponemos una mirada de largo plazo tomando como eje histórico la historia de los africanos y sus descendientes en el Perú, integrando en una sola propuesta narrativa las tensiones surgidas entre los siglos XVI y XIX. Luego, como el propósito es estudiar a los africanos y afrodescendientes y no solo la esclavitud, también abordamos los conflictos y negociaciones para enfrentar la discriminación y el racismo surgidos a partir de la formación y consolidación de la República. Por otro lado, el movimiento afroperuano que tuvo como objetivo reivindicar y hacer visibles sus grandes aportes, que se desarrolló en las décadas posteriores a 1940, es un notable esfuerzo que amerita un trabajo independiente que escapa a los objetivos de esta publicación.

Los trabajos históricos se han concentrado en la experiencia de la esclavitud, sus mecanismos de comercio, las condiciones de vida y las luchas en su contra. Especialmente son numerosos los trabajos dedica-

dos al periodo colonial y a la capital Lima. También se ha desarrollado una razonable cantidad de estudios dedicados a la etapa final del sistema esclavista entre 1800 y 1854. Muchos menos estudiado es el periodo post Abolición, dado que en los registros de la población de origen afrodescendiente dejaron de utilizar las etiquetas étnicas impidiendo su visibilidad. A ello se suman los diversos estudios que han mostrado sus aportes en la música, artes, deportes y gastronomía, reduciendo su contribución a esos campos de la cultura nacional.

A pesar de estos esfuerzos no se ha logrado articular una visión de conjunto que permita conocer no solo las tendencias generales sino el sentido histórico de la participación afrodescendiente en la construcción de la cultura nacional. Las investigaciones consideran la esclavitud como punto de partida que define no solo una condición legal sino también étnica, referida a las etiquetas raciales de tal manera que desde el presente se lee como natural la relación entre negro y esclavo. Esta visión estática de la realidad colonial y republicana asume que existe una identidad pura asociada al origen africano de los esclavizados, cuyas raíces se hunden en el tiempo. No considera que estos individuos también interactuaron con otros grupos sociales y que su identidad no solo se construyó desde la subjetividad sino desde la interrelación con otros. Con esto no queremos afirmar que no existieron identidades provenientes del África, sino que estas se sumaron a una larga dinámica histórica local, enriqueciendo así la cultura peruana. Lo interesante es que, a pesar de su menor número, en comparación con las masas indígenas, el aporte de los africanos trasciende lo cuantitativo, su papel como mediadores culturales transversales es fundamental para comprender la cultura nacional. En ese sentido sostenemos que la categoría afrodescendiente no debe ser comprendida en el sentido literal del término, centrándose en la reivindicación de raíces transcontinentales. El sentido histórico que le queremos dar es el del reconocimiento de una inmigración forzada, desde su origen multiétnico, que se constituyó como identidad en el escenario colonial. Por eso, el estudio de los africanos y sus descendientes debe considerar la capacidad de diálogo con los demás grupos sociales por el cual se pudo desarrollar una cultura original y, al mismo tiempo, intercultural. Sin embargo, este proceso no fue sencillo por sus características legales y sociales, estuvo atravesado por tensiones, violencia y marginaciones que no fueron los mismos a lo largo del tiempo. Las preguntas importantes

son cómo los esclavizados y sus descendientes enfrentaron y sobrevivieron a la esclavitud y, al mismo tiempo, cómo construyeron caminos de integración social transformando la realidad colonial y republicana, desde una posición considerada inferior y pasiva. En la colonia, las personas esclavizadas buscaron por diversos medios mejorar sus condiciones de vida y conseguir la libertad; mientras que, entre los siglos XIX y XX, lucharon por desmontar las barreras discriminatorias que los excluían. Lucha que aún se mantiene en el presente.

El aporte y presencia de los africanos y afrodescendientes no se restringe al período colonial ni a las fuentes que los identifican bajo categorías étnicas. Su contribución se observa en su papel como intermediarios culturales en los que mostraron una gran creatividad y vitalidad para lograr articular sus propias prácticas y valores con los que portaban los grupos con los cuales se interrelacionaban. La historia de este proceso fue durante mucho tiempo invisible para los historiadores dado que fue el producto de la acción de personajes anónimos. Sin embargo, a pesar de su condición de esclavitud y las limitaciones que se le imponían (control del cuerpo, restricción social y física, violencia, etcétera) lograron trascender esos límites y construir un mundo nuevo, rico en expresiones culturales que van mucho más allá de la música, artes, deportes o gastronomía. La cultura que surgió incluyó formas de vida, comportamientos cotidianos y estrategias de lucha por la supervivencia que enriquecen la vida de todos nosotros. Este trabajo se concentra en esa historia, en las diversas estrategias que los africanos y sus descendientes desarrollaron para luchar contra la esclavitud y sobrevivir a ella, tejiendo lazos con otros, aprovechando silenciosamente los resquicios del sistema para acabar con la marginación y discriminación de la que fueron víctimas. Nuestra sociedad es el resultado de esta larga lucha.

PRIMERA PARTE. LA ESCLAVITUD COLONIAL (SIGLOS XVI-XVIII)

LA ESCLAVITUD COLONIAL (SIGLOS XVI-XVIII)

1. Panorama histórico general

La historia de la esclavitud, los africanos y sus descendientes está ligada a la colonización del continente americano y a la expansión de la economía capitalista europea. El tráfico negrero se relacionó con la exportación de productos y el uso intensivo de mano de obra en haciendas y plantaciones, de modo que la historia local de la esclavitud es parte de una historia mayor que incluye la expansión y transformación del capitalismo en el tiempo (Quijano, 1992). En esta dinámica, la esclavitud desarrolló particularidades regionales[1]. Por ejemplo, en espacios densamente poblados por indígenas, como los Andes centrales y México, se organizó la producción bajo diversas modalidades de mano de obra como la encomienda, la mita y el trabajo libre[2]. De allí que la esclavitud no tuvo una presencia importante, excepto en algunas regiones donde existían plantaciones y, especialmente, en las ciudades donde fue usada más como mano de obra doméstica, jornalera y símbolo de prestigio. En contraste, en las zonas tropicales la población indígena fue diezmada generándose la necesidad de importar mano de obra. Algunos espacios como el Caribe y Brasil, contaron con factores de producción favorables como extensas tierras, agua en abundancia, climas y condiciones de suelo adecuados para cultivos como el tabaco, la caña de azúcar y el café. Estos cultivos requerían una

1. Estudios comparativos sobre la esclavitud en América: Bernand (2001), Andrews (2007), Klein y Vinson III (2008).

2. Las leyes españolas tempranamente protegieron a la población indígena contra la esclavitud. Eran considerados siervos del rey, con derechos y obligaciones, situación muy diferente a la del africano, considerado una mercancía aunque sujeto también a ciertos derechos.

organización adecuada para la producción y una mano de obra a gran escala, rentable y controlada, tal como fue la esclavitud de plantación. A medida que se fue ampliando el mercado capitalista, se elevó el consumo de estos productos y se intensificó el uso de la mano de obra esclava para satisfacer la demanda mundial (Engerman y Sokoloff, 1999: 308).

Durante el siglo XVI la desaparición casi total de los indígenas alteró la disponibilidad de mano de obra en las regiones costeras, siendo reemplazada por trabajadores esclavizados. Posteriormente, entre los siglos XVII y XVIII, la recuperación demográfica de la población indígena dotó de mano de obra constante a las minas, haciendas, obrajes, talleres y otros espacios de producción en las zonas de altura y valles, de tal manera que la esclavitud fue de importancia secundaria frente a otras formas de trabajo y se focalizó en la costa del Pacífico, asociada más a la economía exportadora, especialmente a la producción de caña de azúcar. También se concentró en las ciudades costeras y en menor medida en las del interior, respondiendo a una fuerte demanda de trabajo doméstico, artesanal y a jornal. En contraste, en Lima, la capital del virreinato peruano, la esclavitud siempre tuvo mayor importancia ya que fue empleada en la producción, comercio y servicios, de allí que la posesión de trabajadores esclavos fue muy extendida tanto en la elite como en los sectores medios y bajos, incluyendo indígenas y libertos (Bowser, 1977; Flores Galindo, 1984). Estas diferencias regionales y locales produjeron diversas modalidades de control de la mano de obra, relaciones con los amos, resistencias y adaptaciones cotidianas a lo largo del tiempo.

Durante los siglos XVI y XVII el ingreso de africanos esclavizados al virreinato peruano fue más bien modesto, lo que sugiere que en nuestro territorio se configuró una esclavitud a pequeña escala. Perú estuvo muy lejos del modelo correspondiente a las colonias asociadas al empleo masivo de esclavos como Brasil, Cuba, Haití y Jamaica (Engerman y Sokoloff, 1999). En cambio, en el siglo XVIII se amplió la importación de africanos esclavizados, debido sin duda al incremento de la demanda de mano de obra para el cultivo de la caña de azúcar y para satisfacer el consumo interno de productos tales como el aguardiente y la alfalfa. Esto también pudo incentivar el mayor uso de jornaleros esclavizados ampliando las posibilidades de trabajo fuera del modelo ya conocido de la hacienda y el trabajo doméstico.

La conquista y los primeros años de colonización formaron un largo ciclo de guerras en el cual la esclavitud se insertó como sistema de trabajo y al mismo tiempo importante auxilio militar. Los africanos y afrodescendientes cumplieron diversas labores para los conquistadores españoles, fueron sirvientes y pajes, también formaron parte activa en las guerras de conquista como maestres, pilotos, arcabuceros y soldados, cumpliendo además tareas delicadas como espías, vigilantes y exploradores. La expedición de Francisco Pizarro a Tumbes en 1528 estuvo conformada por soldados españoles y numerosos auxiliares indígenas – algunos del Caribe y Panamá – y africanos, todos esclavizados. La mayor parte de ellos había residido en otros lugares de España y América antes de arribar al Perú. Lockhart encontró que de 256 esclavos registrados en las notarías de Lima y Arequipa, el 80 % había nacido en África pero ya había servido como esclavo en otros lugares antes de pisar tierra peruana (Lockhart, 1968: 173).

Existe poca información que permita identificar por su nombre a los primeros africanos presentes en los momentos iniciales de la conquista. Figuran como anónimos, algunos son nombrados por los cronistas como «un negro» o «un guineo», entre ellos los que sirvieron de auxiliares en las tropas de Pizarro y Almagro. Así es mencionado un africano que acompañó a Alonso de Molina, uno de los Trece del Gallo, en el desembarco en Tumbes en 1532, donde protagonizó un episodio curioso al ser bañado por los indígenas. También se consigna a un negro que salvó la vida a Diego de Almagro en el Fortín del Cacique de las Piedras, episodio en el que perdió un ojo; asimismo, se menciona a otro que falleció en la captura del inca Atahualpa en Cajamarca y a otro más, que recogió los tesoros de Cusco. Al narrar las Guerras Civiles, los cronistas mencionan a otros africanos; por ejemplo, un negro esclavo del capitán Juan Mogrovejo de Quiñones fue recordado por quedarse al lado de su amo en plena batalla y morir con él en 1536. También se mencionan a «unos negros» que estuvieron presentes en el entierro de Francisco Pizarro en 1541. Asimismo, cuando el virrey Blasco Núñez de Vela fue vencido en la batalla de Iñaquito en 1546, el esclavo de Benito Suárez le cortó la cabeza y la mostró al público. Otros negros son mencionados como verdugos que cortaron la cabeza a diversos protagonistas de las Guerras Civiles, como al maestre de campo Francisco de Carvajal, el Demonio de los Andes, luego de la batalla de Jaquijahuana en 1548 (Del Busto, 2001: 21-24; Rocca, 2010: 37-38).

Entre los pocos africanos identificados por su nombre figura Alonso Prieto, esclavo de Francisco Pizarro, Diego de Almagro y Hernando de Luque. En 1534, ya muerto Luque, Francisco Pizarro liberó a Alonso sin consentimiento de Almagro, quien desconoció el gesto. También figura Malgarida o Margarita, esclava y concubina pública de Almagro, quien fue su compañera desde los inicios de las guerras de conquista. Fue liberada por el mismo Almagro y posteriormente, en el Cusco, ella mandó decir misas por el descanso eterno de su examo y pareja. Garcilaso también cita a Guadalupe, un africano a quien conoció en el Cusco, jefe de las tropas de guineos en la guerra contra Hernández Girón (1554). De acuerdo con esta información, estaríamos ante un africano con un destacado poder militar en el contexto de las Guerras Civiles (Del Busto, 2001: 24).

Algunos cronistas, como Garcilaso y Guamán Poma de Ayala, estuvieron más preocupados por identificar las cualidades y los defectos de los africanos que por dejar constancia de su presencia. Para el primero fueron «por facinerosos, el espanto de las guerras civiles del Perú» (citado por Aguirre, 2005: 21). Guamán Poma nos ha dejado varias descripciones y retratos de los africanos y sus descendientes. Según su opinión, los africanos podían ser muy devotos y humildes, víctimas de sus amos crueles pero también crueles victimarios, encargados de ejecutar los castigos impuestos por los españoles, abusar de los indios y conquistar a las indias[3]. Enumera los supuestos vicios de los africanos: indisciplinados, desobedientes, mentirosos, ladrones, borrachos y jugadores. Para Guamán Poma estos aspectos negativos se debían a la falta de disciplina («no tienen hierro en los pies, amansa bellacos») y a la falta de doctrina (para él la religión moldearía su conducta). Finalmente, se queja de las mezclas, los numerosos mesticillos, mulatillos y zambos que alteran el naciente orden colonial (Guamán Poma, T. II, 1993: 763-765).

2. Distribución demográfica regional

A pesar de la eficiente administración del territorio colonial, solo en 1791 se realizó un censo que cubrió todo el virreinato. Antes de esa fecha, solo contamos con datos parciales, especialmente con referencia

3. Reflexionando sobre el mito del esclavo cruel durante la Conquista, Rostworowski se preguntó: "¿Por qué pedir a los esclavos un comportamiento diferente y más humano si los cristianos se comportaban con semejante despreocupación y crueldad?" (2000: 33).

a la capital colonial. En Lima, de un total de 4 000 africanos a fines del siglo XVI la cifra fue incrementándose a más de 11 000 en 1614 y a 20 000 en 1640 (Bowser, 1974: 75; Aguirre, 2005: 22). En el siglo XVII los africanos representaron cerca del 42.6 % de la población total de Lima mientras que a fines del siglo XVIII llegaron a ser el 45 %, la cifra más significativa durante toda la historia de los africanos y sus descendientes en cualquier lugar del virreinato. Esto le da relevancia al censo de 1791 para entender la esclavitud y su presencia en el Perú:

Cuadro 1:
Distribución de la población del Virreinato del Perú por regiones (1791)

		Indios	Mestizos	Españoles	Pardos	Esclavos	Otros	Total
Costa	Sur	36 797	7 114	12 795	4 147	3 960	217	65 030
	Central	30 886	10 102	21 751	16 286	28 852	2 120	109 997
	Norte	51 707	17 651	6 607	10 952	4 297	501	91 715
	Total	119 390	34 867	41 153	31 385	37 109	2 838	266 742
Sierra	Norte	64 813	60 535	12 770	2 913	1 255	300	142 586
	Central	160 508	85 627	18 570	2 314	361	527	267 907
	Sur	264 201	63 409	63 768	4 792	1 612	1 907	399 689
	Total	489 522	209 571	95 108	10 019	3 228	2 734	810 182
Total general		608 912	244 438	136 261	41 404	40 337	5 572	1 076 924

Fuente: Elaboración propia a partir del Informe demográfico del Perú. Lima: Centro de Estudios de Población y Desarrollo, 1972, pp 20-23

En términos generales, el cuadro 1 evidencia que la esclavitud no tuvo una gran presencia en todo el territorio, se concentró especialmente en la costa; por eso se puede caracterizar como una esclavitud a menor escala que, a su vez, generó relaciones más flexibles entre amos y esclavos. Además, resaltan las marcadas diferencias regionales que posibilitaron distintas experiencias de vida de los esclavos. Un primer aspecto destacable es que, del total de esclavos en el virreinato (40 337), el 92 % (37 109) se concentró en la costa, lo cual refleja la importancia de esta mano de obra en las actividades económicas de la región, tanto como la menor presencia de mano de obra indígena producto de la despoblación del siglo XVI y la reorientación de la economía colonial. Sin embargo, los 37 109 esclavos residentes en la costa convivieron con otros grupos étnicos, lo cual la convirtió incluso en algunos casos en una población minoritaria. Como

se observa en el cuadro, en la costa central se concentró el 72 % de todos los esclavos del virreinato (109 997 habs.), pero, a su vez, representaron solo el 26 % de la población total. Esto significa que estos esclavos convivieron con una variada población: el 28 % fueron indios, 9 % mestizos, 20% españoles y 15 % pardos. La concentración de esclavos en esta región tampoco fue tan homogénea: de los 28 852 esclavos de este espacio, el 62% (17 881) residió en el partido de Lima que incluyó a la ciudad y sus alrededores. Muchos de ellos probablemente eran domésticos, jornaleros y peones de hacienda. Se puede afirmar que del total de esclavos del virreinato del Perú, en 1791, el 44 % residió en el partido de Lima, lo cual indica el peso de la esclavitud urbana y cortesana en la sociedad colonial.

En la costa norte la tendencia fue similar. Solo el 5 % de la población fue registrada como esclava, frente al 56 % de indios, 19 % de mestizos, 7% de españoles y 12 % de pardos. En esta región, que reunió al 11 % de todos los esclavos del virreinato, la población esclava se concentró en el partido de Lambayeque (43 % de toda la región) y Trujillo (37 %); pero de igual modo, en ambos casos los esclavos fueron una fracción minoritaria frente al total. En Lambayeque, los esclavos representaron el 5 % del total, mientras que los indios el 63 %, los mestizos el 15 %, los españoles el 7 % y los pardos el 9 %; en Trujillo los esclavos fueron el 13 %, los indios el 56 %, los mestizos el 24 %, los españoles el 6 % y los pardos el 12%. En Trujillo, ciudad señorial por excelencia, la proporción de esclavos aumentó quizá por la importancia de la esclavitud urbana, además de la presencia de haciendas cañeras[4]. En contraste, en la costa sur (65 030 habs.) solo el 6% eran esclavos frente al 57 % de indios, 11 % de mestizos, 20 % de españoles y 6 % de pardos. En esta región, los partidos de Moquegua y Arica concentraron, respectivamente, el 39 % y el 33 % de los esclavos, aunque en ambos casos fueron parte minoritaria de la población total con solo el 5 % en Moquegua y 7 % en Arica.

En cuanto a la sierra, solo el 0.4 % de su población fue registrada como esclava. Esta cifra puede parecer insignificante y por lo mismo engañosa. Se ha afirmado frecuentemente que la presencia de africanos en las zonas de altura fue minoritaria, casi inexistente, pero esto hay que matizarlo un poco. El 8 % (3 228) de todos los esclavos (40 337) del virreinato residió en

4. Rocca hizo notar que para el caso de La Libertad también hay dos fuentes estadísticas importantes, los datos ofrecidos por Miguel Feijoó de 1760 y el informe del obispo Martínez de Compañón para 1784 (Rocca, 2010: 41-43).

la sierra, lo cual no es de menor importancia[5]. La presencia de esclavos en la sierra se relaciona fuertemente con los centros urbanos; por ejemplo, en el partido de Arequipa se registró al 76 % de todos los esclavos de la sierra sur, seguida por Cusco con el 13 %. Incluso el 38 % de todos los esclavos residentes en la sierra se encontraban en Arequipa, lo cual indica nuevamente la importancia de la esclavitud urbana y de las haciendas[6]. En la sierra central se concentró el 11% de todos los esclavos de la sierra, la cifra más baja de toda la región. Por último, en la sierra norte se registró el 38% de todos los esclavos de la sierra, con una concentración importante en el partido del Santa, en la que el 25 % de la población de esa localidad fue registrada como esclava; en los otros partidos la presencia esclava fue relativamente menor, no llegando ni al 1% de la población en cada partido. Estas cifras evidencian que la posesión de esclavos sí tuvo un significado social para la obtención de prestigio. Posiblemente los patrones de diferenciación, tales como color de piel, fortuna y linaje, se combinaron de diferentes maneras, adquiriendo mayor o menor importancia de acuerdo con las peculiaridades regionales y locales. Muy probablemente para ser considerado español, especialmente en las zonas alto andinas, fue importante la propiedad de esclavos y, además, ser patrón de sirvientes domésticos, símbolo inequívoco de poder sobre otras personas consideradas inferiores y, en el caso de los africanos y afrodescendientes, además valiosos.

En el caso de Lima, los españoles representaron el 36 % de la población, pero si sumamos los esclavos con las castas libres, en la que se incluían a los mulatos, cuarterones, quinterones, zambos y chinos, tenemos un 47% del total; es decir, se puede afirmar que la mitad de la población limeña tenía antecedentes africanos constituyéndose en el grupo más visible del espacio urbano. La comunidad de origen africano en Lima a fines del periodo colonial presentó una profunda diversidad étnica, producto tanto del mestizaje como de los mecanismos de liberación de la esclavitud conocidos. Las fuentes que describen la sociedad coinciden en

5. Existen interesantes investigaciones sobre la esclavitud en las zonas andinas. Ver, por ejemplo, los trabajos de Huertas (1988) para Huamanga, Tardieu (1988) para el caso de Cusco, Quiroz (2006) para la esclavitud minera en Cajamarca y Barriga (2009) para Jauja.

6. Tardieu encontró que en el Cusco, durante el siglo XVII, existió un mercado de esclavos muy dinámico. La mayor parte de ellos fueron destinados al servicio doméstico de las casonas y casas haciendas. También fueron destinados a los trabajos agrícolas, domésticos, comerciales y artesanales; algunos incluso a jornal (Tardieu, 1998: 23).

que las denominaciones menos deshonrosas para los africanos y afrodescendientes fueron las que hacían alusión a la mezcla con españoles, tales como mulato, cuarterón, pardo y quinterón, porque las otras estaban vinculadas a los indios y negros, naciones consideradas inferiores.

3. Modalidades del trabajo esclavo

En el Perú colonial, el trato de los amos hacia sus trabajadores esclavizados presentó diferentes matices los cuales dependieron de diferentes aspectos, tales como la ubicación geográfica (centro/ periferia, corte/capitales, interiores/villas), las condiciones materiales (tipo de actividad económica/sistema de trabajo) y las relaciones sociales vinculadas a la supervivencia (tiempo de trabajo, alimentación, ropa, calzado, asistencia médica, sociabilidad, religiosidad), aspectos centrales en los reclamos de las personas esclavizadas. A partir de estas tensiones se propone distinguir dos modalidades esclavistas: la esclavitud 'arcaica' y la 'relativa'.

La primera puede ser denominada esclavitud 'arcaica' porque el término evidencia un régimen especial empleado para usar y controlar a los esclavos limeños en haciendas (en donde estuvo presente en alguna de ellas), chacras, talleres, panaderías (especialmente en estas), casas y casonas. Por supuesto también se hizo evidente en algunos casos de esclavitud doméstica y a jornal, pero fue más frecuente en los primeros casos mencionados. Sus características más resaltantes fueron el ritmo sistemático del trabajo, el castigo y la vigilancia permanente, la limitación para establecer redes familiares y amicales que, en conjunto, pretendían la cosificación y deshumanización de los trabajadores esclavizados[7]. En la gran mayoría de haciendas y chacras las jornadas se iniciaban con el alba y finalizaban al atardecer; hombres y mujeres laboraban por igual, los jóvenes en los trabajos más rudos y los viejos en los más livianos. De acuerdo con las características físicas y las habilidades, los trabajadores eran destinados a diversas tareas, algunas muy pesadas como la siembra, el riego, la zafra y el transporte de la cosecha. Otras tareas eran vistas como más livianas, por ejemplo deshierbar, remover las piedras para limpiar el campo, abonar, espantar a los pájaros, cuidar el ganado, entre

7. Sobre las condiciones de vida en las haciendas y chacras, ver Kapsoli (1976), Bowser (1977), Macera (1977), Cuhsner (1980) y Vegas (1996). Para un buen análisis de la distribución arquitectónica de las haciendas, ver Negro (2005) y Morales (2008).

otros, en las cuales se empleaban a los enfermos, las mujeres embarazadas, los niños y los ancianos. Algunas mujeres compartían el mismo tipo de labor con los hombres en los campos, la cocina, la molienda, el acarreo de caña o forraje.

En el caso de las haciendas dedicadas al cultivo de caña de azúcar, el trabajo más pesado y, por tanto, símbolo de la esclavitud fue el que se realizó en los trapiches o ingenios[8]. Los cañaverales se extendieron por toda la costa, en especial se concentraron en Lambayeque, La Libertad, Lima, Cañete y Chincha[9]. En estos espacios los trabajadores esclavizados debían moler la caña, hervirla y transformarla en azúcar, melaza y guarapo. Los molinos funcionaron con tracción animal, hidráulica y la humana; un trabajo tan pesado que fue usado como castigo por faltas graves. El jugo o caldo del azúcar era hervido en pailas, luego trasladado en canales de madera o cobre hasta las calderas donde, después de hervir varias veces, colocaba la miel resultante a secar y, después de unos días, granulaba hasta convertirse en azúcar. Todo este proceso era efectuado por esclavos vigilados por los capataces y auxiliares. El trabajo era extenuante y, a veces, peligroso porque continuamente los trabajadores esclavos sufrían cortaduras y quemaduras. En este pequeño espacio, una parte del trabajo esclavo era especializado; por ejemplo, existían esclavos 'trapicheros', 'purgadores' y 'templeros' que efectuaban trabajos considerados delicados. De ellos dependía que la caña sea molida debidamente, que el jugo hierva a su punto y la miel sea la adecuada. De acuerdo con las funciones que desempeñaban en la producción de la caña y sus derivados, los trabajadores esclavos estuvieron sujetos a diferente trato, horas de trabajo y pequeños beneficios de tal manera que existieron diferenciaciones al interior de la esclavitud.

La esclavitud arcaica también se practicó en las ciudades, en algunas casas, talleres y, como se ha dicho, especialmente en las panaderías. Los esclavos de panaderías, convictos en su mayoría, trabajaron encadenados castigados por sus propietarios o por la Real Audiencia, de tal manera que

8. Las acuarelas del obispo Martínez Compañón, realizadas durante su visita pastoral al obispado de Trujillo entre 1782 y 1785, ilustran claramente el trabajo en las haciendas.

9. Otras haciendas, en cambio, se dedicaron al algodón, vid, alfalfa y panllevar. Todos los historiadores especializados en el tema coinciden en señalar que las haciendas cañeras, algodoneras o vitivinícolas también cultivaron hortalizas y criaron aves de corral y ganado para consumo interno.

estos lugares fueron espacios de producción y de castigo especialmente para la población esclavizada[10]. Las demandas presentadas por esclavos ante el Tribunal Eclesiástico de Lima evidencian que el régimen de trabajo fue extenuante, empezando en la noche y finalizando al mediodía, encadenados y castigados permanentemente. Además, estos establecimientos fueron insalubres, húmedos, el calor de los hornos insoportable y en donde los trabajadores no disponían de horarios para el descanso. En consecuencia, las panaderías se convirtieron en espacios de múltiples funciones. Fueron cárceles eficientes para los reos y un mercado ideal para vender esclavos delincuentes, cimarrones, bandoleros y rebeldes. También cualquier persona que no podía pagar una deuda colocaba a su esclavo en una panadería para cancelar a su acreedor con los jornales del esclavo. En suma, la esclavitud en las panaderías presentó rasgos arcaicos: trabajo extenuante, cadenas y castigos, encierro, escasa alimentación, reducción de vida social, familiar y sexual. Un esclavo en una panadería fue totalmente cosificado.

El trabajo doméstico también podía adquirir rasgos arcaicos. Las labores podían iniciarse muy temprano y prolongarse hasta la noche, los trabajadores domésticos compraban los comestibles y artículos para la casa, acarreaban el agua, encendían y conservaban el fuego, preparaban los alimentos, lavaban la ropa y los utensilios domésticos. También se desempeñaban en tareas que implicaba contacto con la suciedad y los malos olores como limpiar la casa, moler las especias, el ají y los cereales, matar, desplumar y trozar los animales domésticos. Si eran varios trabajadores, las tareas se distribuían entre todos, pero cuando se trataba de un solo esclavo en la casa, entonces era sobreexplotado. Por eso, trabajar en la casa podía ser un infierno para muchos. En los archivos aparecen casos extremos de domésticas esclavizadas que interponen quejas por sevicia, algunas enfermas, otras al borde de la muerte. Melchora de la Riva, por ejemplo, de 40 años de edad, se presentó ante los tribunales para pedir su venta pues su propietaria la golpeaba continuamente y el trabajo era extenuante ya que en las mañanas lavaba ropa y cocinaba y, luego, por las tardes vendía comida caminando por las calles. Melchora decidió

10. Las panaderías contaron con instrumentos de castigo como grilletes y cadenas que se mezclaban con los enseres habituales del proceso de elaboración de pan. Sobre el castigo colonial en las panaderías coloniales, ver Flores Galindo (1984) y Arrelucea (1996); para las panaderías del siglo XIX, Aguirre (1988).

demandar a su propietaria porque era doméstica y jornalera al mismo tiempo, de tal manera que la sobreexplotación era evidente[11].

En conjunto, las condiciones materiales de subsistencia en algunas haciendas, trapiches, tinas de jabón, talleres, obrajes, casas y panaderías fueron similares a la economía de plantación donde los trabajadores esclavizados vivieron bajo castigos continuos, una severa vigilancia y encierro. Estos lugares requerían una mano de obra indiferenciada y disciplinada donde un trabajador esclavo era un instrumento más de producción. Si bien las panaderías no requerían una mano de obra a gran escala como una plantación azucarera, era vital mantener el mismo control férreo pues se trataba de cimarrones, bandoleros y transgresores en general. En el caso del servicio doméstico, al ser pocos esclavos para desempeñar muchas labores, la tendencia fue la sobreexplotación, a diferencia de los propietarios de la elite, quienes, a medida que poseían numerosos esclavos, reducían las tareas de cada uno.

La segunda modalidad de esclavitud, la 'relativa', se presentó con mayor frecuencia en la esclavitud doméstica, a jornal y en algunas haciendas y chacras, casas y talleres, especialmente en las haciendas jesuitas. La característica primordial fue que estos trabajadores esclavos controlaron parte de los beneficios de su trabajo personal ganando mayor autonomía al relajarse el control del amo. Por estas razones puede ser definida como esclavitud 'relativa', dado que fue más flexible y con mayores grados de libertad para los esclavos. Además, las condiciones de vida eran menos duras, los dueños de algunas haciendas y chacras procuraban cubrir las necesidades vitales de sus esclavos y reforzar la alimentación, vestido, construir casuchas familiares, administrar medicinas y atención médica. Todos estos 'beneficios' facilitaron márgenes de libertad, familia, conocimientos legales y reclamo de honor. Estas condiciones se presentaron en el trabajo esclavo en el modelo jesuita, el doméstico y a jornal. El trabajo más pesado para un esclavo se efectuaba en las haciendas cañeras. Los jesuitas, grandes administradores de este tipo de producción, procuraron obtener la máxima rentabilidad de sus trabajadores sin sobreexplotarlos, especializándolos en determinadas tareas; por ejemplo, los organizaron en cuadrillas para cortar y transportar la caña hasta los depósitos por

11. Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Real Audiencia (RA), Causas Civiles, Leg. 292, Cuad. 2610, 1790. Al final, la esclava fue enviada de retorno con su propietaria.

turno. Otros trabajadores esclavos accionaban los molinos, empujando lentamente las pesadas piedras para triturar la caña. Otro grupo extraía el mosto o jugo de la caña que, luego, era colocado en unas pailas y toneles para hervirlo. Con ese jugo, otros trabajadores preparaban los panes de azúcar. Aunque el trabajo era agobiante, los jesuitas otorgaban descansos de hora en hora, repartían comida rica en proteínas y calorías, consistente en raciones de pan, frijol, maíz, harina, zapallo, sango, carne. En determinados días les entregaban miel, aguardiente y tabaco. Además, una práctica cotidiana era premiar con aguardiente, tabaco y carne a los más trabajadores y diestros[12].

Todas las haciendas jesuitas entregaron a sus trabajadores esclavizados ropa y telas como el cordellate, pañete, bayeta y tocuyo. Un aspecto interesante es que los jesuitas reforzaron las jerarquías internas entre sus esclavos con la calidad de las telas, así, la *Razón de la ropa* de Santa Beatriz, una hacienda limeña, especifica que a los caporales, oficiales y otros trabajadores considerados importantes como el melero, carpintero, albañil, paje y repostero, recibieron capotillos, camisas, cotones y calzones de telas a color y forrados (Flores-Zúñiga, 2008: 196). En cuanto a los cuidados médicos, cada hacienda jesuita contó con enfermería y botica, cuando los casos eran de mayor cuidado enviaban a los enfermos al Colegio Máximo de San Pablo, en la ciudad de Lima, donde tenían una sala para la convalecencia y una cocina. También contaron con un médico, un cirujano, un sangrador y un enfermero; además, servían una dieta especial para sus enfermos que incluía carne de carnero y aves de corral (Flores-Zúñiga, 2008: 194). Por otro lado, otros autores han remarcado que los jesuitas también procuraron la conservación de los recién nacidos y cuidaban a las parturientas. De acuerdo con las Instrucciones jesuitas, las mujeres no trabajaban ocho días después del parto, descansaban bajo los cuidados de otra esclava y recibían una alimentación diaria especial. En cuanto a los recién nacidos, debían ser amamantados por sus madres u otra esclava, recibían ropa nueva y muchos cuidados (Macera,1977; Kapsoli, 1976; Cushner, 1980; Vega, 2003). Asimismo, los jesuitas estimularon la fe religiosa entre sus trabajadores esclavizados, para lo cual toda

12. Los domingos, después de misa, los trabajadores esclavizados salían de paseo fuera de la hacienda o a vender sus productos en los tambos y en la ciudad. Algunas veces los jesuitas ofrecían espectáculos de títeres para distraer a sus trabajadores. Sobre las condiciones de vida en las diferentes haciendas jesuitas, véase Macera (1977), Kapsoli (1976), Cushner (1980), Vega (2003), Flores (2003) y Flores-Zúñiga (2008).

hacienda dispuso de una capilla y un sacerdote. Los esclavos más dóciles oficiaron de sacristanes. En algunas haciendas jesuitas como Tumán, en Lambayeque, algunos esclavos aprendieron a tocar instrumentos musicales convirtiéndose en eximios músicos, como Pascual de Santa María, nacido en la hacienda y maestro organista, quien además fue un distinguido profesor de música (Vega, 2003: 68). Las misas, procesiones y fiestas religiosas se realizaron regularmente tanto como la administración de los sacramentos. Asimismo, la muerte de un esclavo fue atendida como la de cualquier cristiano, las haciendas jesuitas cubrían los gastos del entierro y diez misas para el descanso eterno de las almas de sus esclavos.

La esclavitud doméstica y a jornal también adquirió rasgos menos rígidos. Sea en la ciudad o en las haciendas convivió con otras formas de trabajo, lo cual permitió la interacción entre trabajadores de distintas castas y condiciones. Al mismo tiempo, domésticos y jornaleros enfrentaron un trabajo cotidiano sin muros, encierro ni control absoluto, lo cual obligó a reconfigurar las relaciones de poder y el trabajo esclavo. Para un viajero inglés que visitó Lima hacia 1790, los esclavos «con el poco castigo, por lo contrario, suelen ser consentidos y flojos servidores» (Haënke, 1964: 103-132), remarcando que el trabajo doméstico esclavo era muy relajado, quizá porque la esclavitud doméstica, a veces, permitía ganar márgenes de libertad. Por ejemplo, los esclavos cocheros, recaderos, amas y chaperonas llevaban los mensajes y encargos, acompañaban a sus propietarios a la iglesia, a la casa de los parientes y a los paseos por los alrededores. También acarreaban el agua de las pilas de agua y hacían las compras diarias, asistían –solos o con los amos– a las pulperías, el mercado, las chinganas y los tambos, tenían tiempo para conversar con sus parientes y amigos, también de escoger libremente una pareja, tomar licor, comer en la calle, jugar cartas y suertes. Así, la esclavitud doméstica no impidió la construcción de sus redes sociales y familiares.

Por otra parte, el sistema a jornal fue la modalidad de esclavitud más flexible. En todas las ciudades, los amos enviaron a sus esclavos a trabajar para un tercero percibiendo una parte del salario del esclavo. Por lo general, no se requería una especialización laboral al existir una amplia demanda de trabajadores, aunque los esclavos con especialización ganaban jornales más altos. Los esclavos trabajaron como arrieros, cuidadores de ganado en las chacras, adoberos, pañadores, vaquerizos, vendedores, cocineros, cocheros, amas de leche, artesanos, etc. También los puertos

generaban una intensa actividad comercial, lo que permitió a los esclavos trabajar como cargadores de bultos, estibadores, vendedores, etc. En los alrededores de las ciudades había gente vendiendo alfalfa, comida y otros artículos, alquilando o cuidando burros, muleros, carretoneros, entre otras actividades. En el caso de las jornaleras esclavas, existió un amplio abanico de posibilidades para ellas que se desempeñaron como vendedoras de comida, picantes, chicha, pescado, pan, dulces, flores, también como carniceras, lavanderas, cocineras, cuidadoras de niños, ancianos y enfermos, amas de leche, vendedoras fijas en las plazas. Entonces los esclavos, hombres y mujeres por igual, se desplazaron de un lugar a otro en busca de un empleo y eso generó una condición tácita de semilibertad, ya que necesariamente relajó el poder de los amos sobre sus esclavos y éstos aprovecharon para organizar su tiempo personal, su trabajo y sus redes sociales. Un aspecto importante es que este sistema de esclavitud ayudó a crear una cultura interétnica.

4. Leyes e instituciones de control

La definición de esclavitud es compleja pues tiene que ver con varios aspectos simultáneos como la condición legal, la clasificación bozal-criollo, las castas (origen en África) y el control. En cuanto a la condición legal, *Las Siete Partidas* definieron la esclavitud como contraria a la razón natural, abominable: «Servidumbre es la vil et la más despreciada cosa que entre los hombres puede ser», pero admitían que, además de objetos sujetos como cualquier otra mercancía, los esclavos también eran personas: «El hombre, la más noble y libre de las criaturas salidas de la mano de Dios es puesto bajo el poder de otro»[13].

Las leyes enfatizaron la vigilancia estrecha de la vida diaria de los esclavos y la prohibición de portar armas y cuchillos, en parte por temor a los robos, los ataques y asesinatos, asimismo para remarcar la naturaleza dependiente de quien debía obedecer. En esa línea, las leyes otorgaron a los propietarios el poder de decisión sobre algunos aspectos de la vida de sus esclavos como disponer de su cuerpo y la fuerza laboral, dónde y con quiénes debía vivir, qué comer, el libre tránsito, entre otros aspectos. Las leyes marcaron una relación esclavista con reminiscencias medievales, con un amo paternal, protector y al mismo tiempo capaz de ejercer

13. *Las Siete Partidas del rey Alfonso el Sabio*, Partida IV, Título V. 30.

un control absoluto y del otro lado un esclavo obediente, dependiente y despojado del derecho a manejar su propia vida. Desde fechas muy tempranas se trató de controlar la vida cotidiana de los esclavos; por ejemplo, algunas leyes emitidas en 1551 prohibieron que salgan de sus casas después del toque de queda, portar armas, cabalgar a caballo y ser enterrados en ataúd. Igualmente, se prohibieron las reuniones de esclavos en establecimientos públicos, los juegos de azar y beber en exceso. Además, los esclavos requerían del permiso del amo para casarse. El temor a probables alianzas entre naciones consideradas inferiores como indígenas y negros exigió tomar medidas para evitar relaciones peligrosas como la prohibición de consumir chicha en los establecimientos indígenas, reunirse en rancherías de indios y mantener relaciones afectivas y sexuales con estos[14]. Como bien sostiene Aguirre, el castigo también revela crudamente el lugar inferior que ocupaban en la sociedad colonial pues los esclavos recibían castigos más severos que otras personas (Aguirre, 2005: 33). Según la *Recopilación de las Leyes de Indias,* las violaciones al toque de queda debían ser sancionadas con cien azotes la primera vez, castración en la segunda y el destierro con la tercera. Si un esclavo maltrataba a una india merecía cien azotes, y por reuniones no autorizadas por los propietarios o las autoridades se debían aplicar doscientos azotes a los involucrados (Bowser, 1977: 150-156; Aguirre, 2005: 35-36). Lo mismo sucedió en torno al cimarronaje. La *Recopilación* estipulaba la aplicación de cien azotes al esclavo que huía por primera vez, si permanecía diez días huido la pena era la amputación del pie y, en caso de pasar de veinte días, la pena era la horca[15]. Luego de instaurarse el orden colonial, regido por las instituciones eclesiásticas y civiles, la intensa dinámica de cambio relajó el cumplimiento de la legislación en los tribunales, permitiendo que poco a poco los esclavos adquieran beneficios que las leyes no contemplaron inicialmente. Algunas de esas nuevas prácticas fueron el resultado de negociaciones entre amos y esclavos, defendidos insistentemente en los tribunales convirtiéndolas en 'derechos'.

---

14. *Las Siete Partidas del rey Alfonso el Sabio*, Partida IV, Título VI, (Labarthe, 195: 5-6) Sin embargo, poco a poco algunas de estas leyes estas leyes perdieron vigencia porque fueron reemplazadas por normas católicas, por ejemplo el entierro cristiano. Otras, en cambio, fueron simplemente ignoradas por las necesidades de la vida cotidiana como montar a caballo, portar armas y reunirse con indios e indias.

15. *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, Libro V, Título V, Ley XXI, (Bowser, 1974: 150). Con el tiempo estas leyes se flexibilizaron bastante.

La legislación colonial permitió a los esclavos el derecho de acceder a los tribunales. *Las Siete Partidas* especificaban que «completo poder tiene el señor sobre su siervo, para hacer de él lo que quisiere. Pero con todo eso, no lo debe matar, ni lastimar, a menos que sea con autorización del juez del lugar, ni lo debe herir, de manera que sea contra razón de natura, ni matarlo de hambre; a no ser que lo encontrase con su mujer o su hija, o cometiera otro error semejante a estos. Así entonces lo podría matar. Otrosí decimos que si algún hombre fuese tan cruel con sus siervos, que los matase de hambre; o les diera tal cantidad de azotes, que no lo pudiesen sufrir, que entonces se puedan quejar los siervos, al juez. Y el de su oficio, debe encontrar si en verdad es así; y si fuera verdad, debe venderlos, y dar el costo a su señor»[16]. Como se nota en la cita, *Las Siete Partidas* pusieron un límite al ejercicio del poder doméstico y, al mismo tiempo, también abrieron posibilidades a los esclavos para quejarse pero solo cuando el exceso era debidamente probado ante los tribunales. Si bien el esclavo fue considerado un bien mueble, también tenía derecho a la manumisión y a la seguridad personal, entendido como la posibilidad de cambiar de amo en caso de sevicia[17]. Con esto, los esclavos encontraron un resquicio para solucionar los múltiples conflictos con sus amos al contar con dos instituciones, el Tribunal Eclesiástico y la Real Audiencia. Pero litigar implicó manejar un conjunto de capacidades, conocimientos y competencias que pesó mucho al momento de decidir cuál era el espacio más adecuado para hacerlo[18].

La Real Audiencia resolvió litigios civiles y criminales. En la Sala Civil se ventilaron casos de agravios, redhibitoria, herencia, libertad, compra y venta, mientras que en la Sala del Crimen ingresaron casos penales como asesinato, robo, bandolerismo, cimarronaje y palenquismo, uxoricidio, entre otros. Para presentar una demanda ante la Real Audiencia cada litigante debía invertir en los servicios de un abogado, y, si se determinaba que eran pobres de solemnidad, el Protector de Menores se encargaba de sus litigios aunque eso no aseguraba el éxito del proceso. La Iglesia ofreció más ventajas para los esclavos. Al ser definidos como criaturas de Dios y

16. *Las Siete Partidas del rey Alfonso el Sabio*, Partida IV, Título XXI, Ley VI.

17. *Las Siete Partidas del rey Alfonso el Sabio*. Partida IV, Título 21, Ley I – V.

18. Sin embargo, los indígenas, esclavos y personas de castas consideradas inferiores litigaban con más frecuencia de lo que suponemos. Ver Trazegnies (1982), Flores Galindo (1984), Aguirre (1991), Jouve (2005) y Gonzales (2010). Para el caso de africanas y afrodescendientes, Arrelucea (1999, 2007, 2009ª, 2011).

por tanto con alma, los amos fueron obligados a vigilar su fe, enviarlos a misa y evitar que cometan pecados como el amancebamiento[19]. En tanto que para la Iglesia los esclavos eran cristianos y debían gozar de todos los derechos como cualquier persona, en la Real Audiencia no dejaban de ser meramente esclavos. Esta diferencia fue sustancial al momento de decidir dónde litigar. En ese sentido, fue muy importante el funcionamiento del Tribunal Eclesiástico que recibió una gran cantidad de litigios presentados por esclavos porque no fue obligatorio usar papel sellado ni formulismos rígidos. Esto significa que cualquier esclavo podía escribir o contratar los servicios de una persona para redactar una queja sin saber prolijamente cómo funcionaba el sistema jurídico, las instancias a recorrer y sin leer todas las normas legales. Además, a mediados del siglo XVIII el precio del papel bajó favoreciendo a los litigantes pues permitió reducir los costos del proceso para acceder a los tribunales (Cosamalón, 2013: 9).

Finalmente, un aspecto importante es que hoy en día podemos aproximarnos a las voces de los mismos litigantes sin el filtro omnipresente de abogados y escribanos como es notorio en los procesos de la Real Audiencia. En la sociedad colonial, las personas no requerían conocimientos académicos rigurosos ni saber leer y escribir para ingresar al terreno judicial, en especial al Tribunal Eclesiástico; todos necesitaban articular un discurso judicial de acusación y defensa para persuadir al juez que su causa era legítima y justa. Estos derechos abrieron un resquicio en la sociedad colonial a favor de los esclavos y así, amparados en ellos, acudieron a los tribunales desarrollando una tendencia legalista. De igual forma, las leyes españolas otorgaron concesiones similares a los indígenas, establecieron tribunales y funcionarios especiales, como el Protector de Naturales, porque al existir una visión estamental y étnica sobre la sociedad se proyectaron leyes fragmentadas para cada nación. Algunos investigadores ya han demostrado cómo a lo largo del período colonial los indígenas aprendieron a usar la legislación, los juegos legales, la escritura, la argumentación y las trampas del sistema judicial para defender sus derechos como la propiedad de la tierra, el uso de aguas y pastos, la tributación, el matrimonio, la resistencia a la mita y otros más.

19. Desde fechas muy tempranas la Iglesia exigió que los esclavos bozales sean bautizados en la fe católica al ingresar al territorio americano, que todos escuchen misa, se confiesen, comulguen y participen en las procesiones. Segundo Concilio Provincial (1567: Capítulos 126 y 127), en Trujillo Mena (1981: 297-333). Un detallado estudio sobre la Iglesia y la esclavitud, en Tardieu (1997).

5. Esclavizados, libertos y sociedad

Sin duda alguna existe una tonalidad de piel y una apariencia particular en cada persona, pero lo que quedó registrado en los documentos es cómo las autoridades impusieron una identidad étnica de acuerdo con determinados elementos tales como el oficio, la vivienda, la riqueza, el honor, la legitimidad, el color de la piel, entre otros. De ninguna manera existieron negros, indios, mestizos, mulatos, pardos, cuarterones o quinterones con un color de piel, costumbres, comidas y bailes específicos. Fue más bien una construcción cultural para ubicar a todos los individuos en un entramado de jerarquías y diferenciaciones consideradas naturales. Ahora bien, estas categorías étnicas también fueron negociadas y reconstruidas en el tiempo por acción de los mismos individuos quienes usaron a su favor estas mismas denominaciones cuando fue conveniente para ellos (Obara-Saeke, 2010). El resultado de estas tensiones y negociaciones fue la movilidad social y la conformación de una sociedad multiénica.

Los individuos constantemente hacían referencias a la 'buena' o 'mala sangre' en momentos de confrontación, especialmente para restringir el ingreso a las instituciones de prestigio como la Iglesia, el Ejército y el Estado, los talleres y los gremios, también a la familia vía el matrimonio y para invalidar argumentos ante una demanda en los tribunales. En ese sentido, las percepciones de lo puro e impuro y las relaciones negro-pecado, blanco-pureza, legítimo-ilegítimo, estuvieron vinculadas a la exclusión por 'limpieza de sangre' y el uso del 'don' y 'doña'. También fue importante el matrimonio. La mujer legítima era bien vista al igual que el hijo de un matrimonio legítimo. Cada persona luchaba por la 'calidad' que hacía alusión a ciertas características inherentes a la naturaleza del cuerpo o grupo, por ejemplo, la calidad de la sangre y el color de la piel. En consecuencia, en la sociedad colonial las personas se ubicaron en un orden considerado natural y portaron una calidad, generando una compleja estratificación social en la cual la condición, tal como la define Quiroz, sirvió como uno de los elementos que facilitó el cambio social (2012: 39-40). De acuerdo con esto, la sociedad colonial permitió la movilidad de las personas dentro de espacios sociales específicos, creando zonas de 'frontera' o de paso que a largo plazo relativizaron la estructura social, especialmente la dominación esclavista.

En los inicios, la sociedad fue organizada en tres naciones imaginadas como 'puras' que debían vivir separadas: los españoles, los indios y los esclavos. En ese orden imaginado, el matrimonio y la convivencia debían regularse corporativamente, las personas debían casarse con alguien de su nación, es decir español con española, indio con india y africano con africana. Pero, a pesar de lo dispuesto, las tres naciones existieron solo en los discursos oficiales, debido a las propias necesidades de la colonización española. De este modo, especialmente por medio de la vida urbana, se generó una dinámica social que produjo una enorme diversidad, desafiando el ordenamiento pensado inicialmente, produciendo una permanente dificultad en el control de los nuevos individuos, identificándolos colectivamente como 'de castas'. En los comienzos de la sociedad colonial (siglos XVI-XVII) ese cuestionamiento fue percibido como menos peligroso por las autoridades, quizá porque el número de miembros de las castas no se incrementó notablemente o porque las condiciones económicas aún no permitían un proceso masivo de movilidad social.

A lo largo del siglo XVIII, los cambios en la economía y el crecimiento demográfico se unieron a la obsesión de los gobernantes borbónicos por ordenar y separar. Así, calidad, clase y casta se usaron con más frecuencia y relacionados entre sí, utilizándose de diferentes maneras y, a veces, como sinónimos. En este entramado de denominaciones la esclavitud funcionó como un marcador efectivo que diferenció a las personas en el terreno legal, mientras que en la vida cotidiana era bastante más difícil distinguir a una persona libre de otra esclava, especialmente a fines del siglo XVIII. La marca física más visible que distinguió a los esclavos fue la carimba, una marca en la piel aplicada a los bozales recién llegados[20]. Pero con la gran cantidad de esclavos liberados ('libertos') y criollos no se pudo utilizar este estigma social. Además, a diferencia de algunos grupos indígenas, los esclavos no fueron percibidos como tales ni por la ropa porque era la misma usada por los españoles pobres y las castas libres, ni por la lengua ya que muchos eran criollos hispanohablantes, ni por las costumbres porque todos se cristianizaban y adoptaban la cultura hispánica. En la vida

20. La carimba se realizaba al entrar al territorio colonial evidenciando que el esclavo era 'pieza de Indias' con una R que representaba el derecho del Rey. Posteriormente, los propietarios también podían marcar a sus esclavos para reconocerlos y evitar que se escapen de tal manera que un esclavo podía tener varias marcas en su cuerpo. Esta dolorosa práctica finalmente fue prohibida en 1784. Sobre marcas de esclavos ver Bowser (1974) y Adanaqué (1991).

cotidiana las diferencias se diluyeron y matizaron debido a las profundas relaciones interétnicas que terminaron por crear una compleja cultura.

Además de la condición legal, los esclavos fueron diferenciados en dos categorías: 'bozales' y 'criollos'. Los primeros eran los africanos, considerados toscos y torpes porque no conocían el idioma, la religión y las costumbres hispanas. Al ser traídos al territorio colonial debían incorporarse a la cultura española, proceso que podía prolongarse por un buen tiempo. Los criollos, en cambio, eran los hijos de los africanos nacidos en el territorio colonial, hablaban español, eran católicos, conocían las costumbres y las leyes, estaban totalmente hispanizados, tal vez por esos motivos gozaban de mejor reputación que sus pares africanos en cuanto a una supuesta inteligencia, pero en contrapartida eran imaginados como levantiscos, rebeldes y menos proclives al trabajo duro. En *El lazarillo de ciegos caminantes*, hacia 1776, Alonso Carrió de la Vandera resumió muy bien estas percepciones: «Casi todos los años entran en el reino de 500 negros bozales de idioma áspero y rudo y a excepción de uno u otro bárbaro, o por mejor decir, fatuo, todos no entienden y se dan a entender lo suficiente en el espacio de un año y sus hijos, con solo el trato de sus amos hablan el castellano como nuestros vulgares» (1942: 309).

Los bozales fueron tildados de torpes pero fieles servidores mientras que los criollos tuvieron fama de inteligentes y diestros, pero a la vez peligrosos, altaneros, pleitistas y vengativos. Estas percepciones guardan relación con los niveles de adaptación y asimilación cultural. Un criollo culturalmente fue más hispano porque manejaba el idioma, probablemente conocía mejor su entorno y sus alrededores, realizaba transacciones comerciales; también conocía los tribunales y las leyes, las experiencias legales de sus parientes y amigos que, en conjunto, formaron un bagaje cultural importante para negociar y adquirir algo de estima social mediante la devoción cristiana, la lealtad y eficacia en el trabajo, el oficio, entre otros caminos. Según un artículo del *Mercurio Peruano*, los esclavos fueron agrupados en diez castas: terranovos, lucumíes, mandingas, cambundas, carabalíes, cangoes, chalas, huarochiríes, congos y misangos[21]. Esta información se repite en diferentes fuentes de tal manera que sugieren agrupaciones étnicas originarias, puras

21. Hesperiophylo (seudónimo de Joseph Rossi y Rubí): "Idea de las congregaciones públicas de los negros bozales". *El Mercurio Peruano*, T.II, [1791] 1964: 112-117.

e inalterables a lo largo del tiempo y el espacio[22]. Sin embargo, gracias a nuevas fuentes documentales, algunos investigadores afirman que estas castas fueron denominaciones impuestas por los tratantes, funcionarios y comerciantes quienes agruparon a los esclavos según el nombre de los puertos y factorías, las regiones cercanas a la captura o compra y los idiomas africanos. Se trató entonces de nuevas identidades colectivas creadas a partir de una exigencia administrativa.

Los africanos que arribaron al Perú en los primeros tiempos provinieron de diversas zonas como Guinea, Angola y, en menor medida, de Biafra y Congo, mientras que para el siglo XVIII las zonas de extracción de mayor importancia fueron Mauritania, las Islas Canarias, Guinea, Cabo Verde, Senegal, Costa de Oro, Sierra Leona, Santo Tomé (en la actual Camerún) y Angola (Bowser, 1974; Romero, 1980; Tardieu, 1989; Adanaqué, 1991, 199.3ª, 1993b).

Los protocolos notariales y los libros parroquiales del siglo XVIII permiten identificar numerosos grupos de africanos que declararon provenir de Guinea, Santo Tomé y la zona Bantú. De Guinea procedieron los llamados *cabo verde*, *guineos*, *cazangas*, *bagnoun*, *balantas*, *folupos*, *biohos*, *zapes*, *cocolíes*, *mandingas*, y *gelofes*. De Santo Tomé eran los denominados *branes*, *gandjas*, *minas*, *popós* o *ararás*, *terranovos* y *lucumíes* o *yorubas* y los *carabalíes*. La zona bantú se extendió hacia el sur y el centro de África, de allí provinieron los nombres de *biafras* o *fan*, *anchicos* o *batekes*, *mozangas*, *angus*, *luandas* y *mozambiques* (Adanaqué, 1991, 1993ª, 1993b). Entonces, con el tiempo, los lugares de extracción en África fueron ampliándose de tal manera que el bagaje cultural de los africanos fue diverso y rico.

Las identidades étnicas impuestas por los tratantes negreros y los funcionarios coloniales permitieron una administración más eficiente de la esclavitud en América, agilizaron los trámites burocráticos, el pago de los impuestos y las transacciones comerciales; asimismo, también fue importante para bautizarlos y casarlos. Pero también debemos apreciar otro ángulo. Por ejemplo, los africanos formaron sus propias identidades colectivas para formar sus cofradías, nombrar sus reyes y reinas, participar en las procesiones y fiestas. Además, la casta también se convirtió en el gentilicio; una evidencia de este aspecto ha quedado en los libros

22. Ver por ejemplo la descripción de la población negra de Lima en 1867 realizada por Manuel A. Fuentes (1984).

parroquiales donde es posible apreciar los nombres y apellidos completos como Juan Mina, Isabel Conga, Francisco Lucumí, María Arará, entre otros (Arrelucea, 2004: 246). Es cierto que los traficantes y propietarios de africanos destruyeron sus identidades originarias, sin embargo, a lo largo del tiempo, los africanos reutilizaron las castas como una identidad colectiva para negociar su incorporación a la sociedad como individuos y colectivo, luchar por derechos elementales, mantener sus vínculos y sobrevivir a la esclavitud. En ese sentido, es errado suponer que todas las castas con las cuales los esclavos fueron registrados tuvieron necesariamente relación con culturas originarias en el África. Muchas de ellas fueron etiquetas que se adoptaron con el objeto de administrar la venta de africanos, pero fueron reutilizadas para obtener algunas ventajas mínimas.

Las diferencias de género también fueron importantes. Las mujeres en general fueron señaladas como criaturas necesitadas de tutelaje por su supuesto escaso entendimiento y autocontrol, por eso la conducta femenina fue regulada con conceptos como el honor, la virtud y el recogimiento, entendidos como la conducta moderada dentro de la casa y fuera de ella (Van Deusen, 2007: 40-41). Los prejuicios se exacerbaron en el caso de las africanas y sus descendientes debido al sistema esclavista mismo. Estas mujeres realizaron trabajos que demandaron esfuerzo físico y casi siempre en contacto con la suciedad, ya que mataban y despellejaban animales, molían y preparaban los alimentos. Además, fueron percibidas como violentas porque manejaron cuchillos y otros instrumentos punzocortantes. Si bien algunas trabajaron en casa como domésticas, otras permanecieron buena parte del día en las calles porque fueron vendedoras ambulantes de alimentos, frutas y licores; otras estuvieron en las plazas ofertando sus mercancías en puestos fijos. Todas ejercieron oficios considerados de baja estima social porque tenían que ver con esfuerzo físico, suciedad y exposición pública, por lo tanto 'contaminadas' y sin tutela masculina[23].

En contrapartida, las africanas y sus descendientes ganaron libertad personal al desplazarse por los espacios públicos, compitiendo laboralmente con otros hombres, comiendo, fumando y tomando licor con amigos y desconocidos en las chinganas y picanterías. Estas condiciones les permi-

23. Representaciones sobre las esclavas en Arrelucea (2011). Diversos estudios en el Perú han enfatizado el fuerte vínculo entre ilegitimidad y amancebamiento en los sectores populares, incluyendo los esclavos. Ver por ejemplo Mannarelli (1993), Lavallé (1999), Cosamalón (1999) y O'Phelan (2006).

tieron establecer vínculos amorosos y sexuales con menores restricciones que las mujeres de elite. Ellas no estaban sometidas a las rígidas normas que controlaban la conducta pública de una mujer honorable como la vestimenta, el control corporal, el tono de voz, etcétera. Esta situación generó una correlación inversa entre la libertad personal y el honor: a mayor independencia en el espacio público, menor honor; mientras que a menor libertad personal, mayor honor. Así, el menor grado de sujeción de muchas africanas y sus descendientes afectó su estatus pero les permitió una mayor independencia frente al control masculino; mientras que las mujeres de elite sujetas a mayor control personal gozaban de mayor honor ante los ojos de los demás. Sin embargo, en las peticiones y demandas de esclavos no hemos encontrado referencias directas al honor y el recogimiento; no obstante, eso no significa que para los hombres y las mujeres esclavizados tal término no tuviera sentido. Para las personas esclavizadas, el honor fue polisémico, usado de diferentes maneras, dependiendo de las demandas, los demandantes y acusados, los contextos y los objetivos. El honor no tenía calificativos, la palabra abarcaba una multiplicidad de significados cambiantes pero vinculantes (Van Deusen, 2007: 63).

Hasta aquí, la impresión general es que si bien la sociedad colonial era jerárquica, basada en las diferencias, esta no logró consolidar fuertes barreras de exclusión porque, dependiendo de los contextos, los africanos y afrodescendientes fueron relajando esas barreras, deseosos de ascender socialmente, aunque debieron enfrentarse a numerosas críticas y restricciones. Para lograrlo debieron incorporarse a la sociedad, compartir espacios, saberes, ritmos y emociones con el resto de personas. Al respecto, dos aspectos de la dinámica social han sido explorados con éxito hasta el momento: los matrimonios y la gastronomía. En cuanto a los matrimonios, la tendencia general fue imaginar que los indígenas y los afros vivieron en 'mundos separados', tal como planteó Flores Galindo (1984). Sin embargo, la investigación posterior de Cosamalón (1999), a partir de nuevas fuentes históricas como los pliegos matrimoniales, reveló la constante presencia de matrimonios interétnicos en Lima a fines del siglo XVIII.

Asimismo, la gastronomía constituye otro espacio atractivo para detectar los encuentros culturales, especialmente en los inicios de la sociedad colonial cuyos resultados están presentes en la comida cotidiana y festiva. La comida peruana se gestó en los espacios de encuentro multiétnico como las cocinas, los callejones, los mercados y

los puestos callejeros donde las mujeres encargadas de cocinar –oficio femenino por tradición– sean españolas, moras, indígenas, costeñas o africanas, adaptaron, mezclaron y experimentaron con insumos y saberes. Por ejemplo, la carapulcra o carapulca[24] es un plato de orígenes andinos que lentamente reemplazó la carne del cuy por la de cerdo, tal vez porque esta última tenía más prestigio; su aderezo contiene especias como el clavo de olor y la canela, usados profusamente en la cocina mora, andaluza y africana (Álvarez, 1993: 273-274). De igual modo, los anticuchos[25] se consumen en el Perú y el África. Los postres de influencia afrodescendiente son muchos y variados: los zangos, los picarones, la mazamorra morada, la chapana, el caramanduca, el frejol colado, el ranfañote, el camotillo y el turrón de Doña Pepa. La comida también está asociada al contexto en el cual se produce, a las experiencias de vida; Luciano fue muy certero al afirmar que los afros aportaron sabores inolvidables a pesar de estar sometidos al régimen de la esclavitud y marginados por la sociedad, tanto colonial como republicana, tuvieron que superar condiciones sociales y políticas muy adversas a las que se sumaba su pobreza extrema y exclusión social (1993: 173-174). A pesar de estas experiencias amargas, los sabores y ritmos más intensos que nos caracterizan como nación provienen de individuos que fueron esclavizados pero que no dejaron de sentirse humanos y aportaron desde sus pequeños márgenes.

6. Las luchas contra la esclavitud

La documentación de archivo evidencia que no todos los africanos y afrodescendientes esclavizados fueron permanentemente rebeldes ni trabajaron dócilmente sin evidenciar alguna mínima manifestación de protesta. La historiografía peruana ha sido particularmente prolija en estudiar la protesta esclava. Desde el siglo XVI los conflictos fueron

24. Este delicioso plato se elabora a partir de un aderezo de ají panca, comino, pimienta, ajo y cebolla. Se incorpora papa seca o fresca, canela y clavo, de acuerdo con la zona. Se agrega carne de res, cerdo o pollo, dependiendo de la tradición regional. En la costa central suelen servir este guiso acompañado de una guarnición de yuca hervida, arroz blanco o fideos aderezados (este último es llamado “sopaseca” en El Carmen).

25. Los anticuchos son filetes pequeños y delgados de corazón de res adobados una noche anterior con vinagre, comino, pimienta, ajos, orégano y ají panca. Una vez adobados los filetes se ensartan en un palito y se cocinan directamente al fuego en un brasero con carbón. Se sirven con choclo (maíz hervido), papas y ají.

continuos y estallaron por diversos motivos, algunos fueron tolerados y otros no; por ejemplo, casi ningún esclavo soportó el exceso de trabajo, la poca alimentación, la falta de ropa, la ausencia de asistencia médica y el exceso de los castigos físicos. También cuando se restringieron los márgenes personales al prohibírseles salir de la casa, establecer relaciones amicales, sexuales y familiares o cuando les impusieron un oficio diferente. El dominio se resquebrajó más aún cuando se trató de jornales y maltratos físicos excesivos, las amenazas de venta fuera de la ciudad o la prisión en una panadería. Lo más interesante son las modalidades que emplearon los esclavos para resolver estos conflictos. Entre las prácticas más estudiadas destacan el cimarronaje, el bandolerismo y los palenques, la tendencia legalista, las acciones evasivas y las relaciones sexuales entre amos y esclavas (Hünefeldt, 1979ª y 1979b; Flores Galindo, 1984; Espinoza, 1988; Aguirre, 1993; Arrelucea, 1999 y 2009).

A lo largo del tiempo, y en los diversos espacios esclavistas, los africanos y sus descendientes transformaron el sistema esclavista mediante tres estrategias: el 'pacto social', es decir, un conjunto de prácticas basadas en los estereotipos positivos tales como fidelidad, honestidad y religiosidad. Una segunda estrategia fue situarse en los límites del sistema mediante prácticas que afianzaron los estereotipos negativos, tales como la vagancia, la seducción o el curanderismo. Un tercer grupo de estrategias fueron ilegales, tildadas de delincuenciales y por lo tanto percibidas como peligrosas para la sociedad, por ejemplo, el cimarronaje, el bandolerismo, los palenques, los tumultos y rebeliones.

El pacto social: fieles, honestos y religiosos

Los individuos sometidos a cualquier tipo de dominio, sea el esclavista, el sistema indio de castas, la servidumbre francesa o la rusa, los presos de las cárceles y los campos de concentración, entre otras estructuras de dominación similares, tienden a elaborar prácticas que evidencian un cuestionamiento a la situación que viven (Scott, 2000: 46). Es importante señalar que, en este marco opresivo, los esclavos fueron cuestionadores permanentes negociando cada aspecto de la esclavitud. Como tal, forjaron eficazmente un rol esperado por otros pero que no es necesariamente la conducta que hubiesen querido tener. Goffman llama a esta conducta la «fachada del consenso», que implica un grado de tolerancia ante la explotación (1994: 20-21). La esclavitud nos parece un sistema cruel,

opresivo y deshumanizador, por lo tanto intolerable; sin embargo, en la sociedad colonial formó parte de la estructura social, con derechos y sanciones, de tal manera que se necesitó un 'pacto social' entre esclavos, amos, patrones y autoridades. Así, algunos esclavos representaron el papel que los amos esperaban. En las quejas por sevicia y libertad los esclavos se presentaron como buenos siervos, leales, fieles, obedientes. Varias peticiones enfatizan que sus amos no tenían «disgusto ni queja alguna». Algunos acentuaron sus años de servicio; por ejemplo, un hombre de 60 años decía amargamente «…y le he servido fielmente durante estos 30 años», es decir, la mitad de su vida. Una mujer lo dijo más claro: «He servido en su poder 15 años de mi vida». Otra fue más conmovedora: «En cuyo tiempo [10 años] he consumido la flor de mis años»[26]. Estas frases incorporadas en las quejas y demandas permiten atisbar un conjunto de valores presentes en las relaciones entre amos y esclavos, como el prolongado tiempo de trabajo, la lealtad y honradez, la responsabilidad, entre otros. Algunos esclavos encontraron en la sumisión una alternativa para sobrevivir, liberarse, obtener pequeños bienes y dejar un camino más fácil a sus hijos. Por ejemplo, cuando Valerio demandó ser declarado libre por gracia de su ama ya fallecida, contó cómo se logró: «Dicha mi ama, estimulada de muchos obsequios y fiel servicio con que la había obligado mi madre, Mariana del Molino, y haberla sacado del riesgo de la muerte en el terremoto grande del año pasado de 1746 le conferiría la libertad y que lo mismo debía extenderse a todos sus hijos, así existen también libres en el expresado monasterio tres hermanas mías»[27]. Para que Valerio y sus hermanas disfruten de la libertad, su madre Mariana del Molino tuvo que asumir una conducta sumisa y complaciente con la propietaria, es una heroína para sus hijos y descendientes porque su sacrificio y paciencia les permitió un mejor futuro. Así como ella, muchos esclavos asumieron el papel de sumisos, obedientes y leales, siempre dispuestos a agradar al propietario de tal manera que dejaron a sus hijos mejores condiciones de vida. En ese sentido, también es una estrategia de cambio, aunque lenta, insegura y casi imperceptible.

26. Ver por ejemplo el alegato del Archivo Arzobispal de Lima (en adelante AAL). Causas de negros, Leg. 34, Exp. s/n, 1798.

27. AAL, Causas de negros, Leg. 31, Exp. s/n, 1782. Fx.14.

En los límites del sistema: la vagancia, la seducción y el curanderismo

Algunos esclavos desplegaron prácticas cuestionadoras que los situó en los límites del pacto social. Por ejemplo, el trabajo lento, las enfermedades falsas o sobredimensionadas, la torpeza aparente, las mentiras, la deuda de jornales y la destrucción de la propiedad del amo, el juego, la vagancia ocasional, el ocultamiento de embarazos o hijos. Estas prácticas cuestionaron el ejercicio de la autoridad doméstica del amo al bloquear el aprovechamiento de la mano de obra. De igual forma, algunos esclavos fueron curanderos, obtuvieron un medio de subsistencia aunque la Inquisición podía considerarlos hechiceros. Los esclavos mentirosos, torpes, jugadores y vagos evadieron sus obligaciones por un cierto tiempo; sin embargo, también contribuyeron a afianzar los estereotipos negativos. Empero, antes de tildar a un esclavo como tal, debemos tomar atención que el objetivo era disminuir la jornada laboral o los jornales, atenuar las condiciones cotidianas, subsistir. Otros esclavos optaron por prácticas más duras como la ebriedad, automutilaciones y suicidios que evidencian cierto éxito al inutilizar la propiedad del amo, pero el precio fue la autodestrucción.

Otros esclavos fingieron estar enfermos con dolores intensos para no pagar sus jornales o desempeñar las tareas asignadas. Un ejemplo es Domingo, cocinero del hospital San Bartolomé de Lima. Un día se quejó de tener un tumor interno que le producía unos terribles dolores, así que sus amos decidieron enviarlo a descansar hasta que el médico certificó: «Lo he hallado sano al parecer sin el tumor y con una robustez bien aparente, está apto para desempeñar cualquier destino servil». Ante la ira de sus amos, Domingo escapó y luego se quejó de sevicia. Cuando sus amos reclamaron en los tribunales que el esclavo era flojo y mentiroso, Domingo se justificó con mucho ingenio de tal manera que es imposible no reír: «Efectivamente se le desapareció el tumor pero que en algunas lunas siente algún dolor en la parte y latidos». Además, en el juicio, quedó en evidencia por qué Domingo necesitaba tiempo libre: trabajaba de cocinero para dos congregaciones religiosas y vendía tamales por las noches[28]. La acusación de vagancia escondió una variedad de prácticas sociales de los esclavos como pasear, visitar amistades o parientes, encontrarse con la pareja, ir a una fiesta o procesión, ejercer la prostitución para ganar dinero extra, participar en juegos de azar, beber con los amigos, etcétera.

28. AAL, Causas de negros, Leg. 33, Exp. s/n, 1795, fx155-157.

Otras prácticas como la seducción y la prostitución permitieron a las esclavas mejorar sus condiciones de vida, liberarse ellas y sus hijos o al menos vivir sin muchas privaciones. Hay suficientes evidencias de relaciones sexuales entre amos y esclavas a pesar de que el derecho las prohibía, castigándose al amo con la pérdida de la propiedad y otorgando la libertad inmediata a la esclava en caso de probarse tales hechos[29]. Las relaciones sexuales entre amos y esclavas se produjeron bajo diferentes matices, con violencia, con la complicidad de las esclavas, algunas a plena luz del día y otras muy ocultas. El caso de Isabel Angola resume los dramas diarios de muchas mujeres africanas y afrodescendientes. Isabel se presentó ante el Tribunal Eclesiástico denunciando que su amo constantemente la sometía sexualmente de manera violenta, pero a pesar de mostrar los hematomas de su cuerpo el Tribunal consideró que los golpes eran parte de un castigo normal y probablemente la denuncia era simplemente una manifestación de rencor o venganza de la esclava, resolviendo que Isabel regrese con su propietario[30]. En otros casos, se trató de relaciones afectivas sostenidas durante varios años, capaz de proporcionar algunas ventajas para las esclavas. Los expedientes revelan que algunas esclavas gozaron, a comparación de otras, de mejor ropa y comida, propinas, permisos para ausentarse e incluso algunas llegaron a adquirir un rol dominante en el espacio doméstico convirtiéndose en las verdaderas amas de casa. A veces, las relaciones sexuales entre amos y esclavas marcharon 'bien' a tal punto que la pareja vivió junta por algún tiempo, procrearon hijos y formaron un tipo de familia. En otros casos las esclavas obtuvieron bienes, joyas y hasta la libertad. El caso de Rosa Montenegro es fascinante[31]. En 1791 entabló una demanda por libertad contra su amo, por sevicia espiritual pero el juicio resultó negativo para ella pues su propietario presentó el testimonio de algunos expropietarios. Durante el juicio, Rosa exigió la devolución de todos sus bienes acompañando la petición con una lista detallada que no fue desmentida por su propietario. Veamos: «Tres faldellines de bayeta de listas y uno de camelote, siete rebozos de diferentes colores, siete pares de medias nuevas, cuatro posturas de ropa blanca y siete cotones uno de velo y otro de saraza y

29. *Recopilación de Leyes de Indias*, Libro V, Título V, Ley XVI.

30. AAL, Causas de negros, Leg. 31, 1791.

31. AAL, Causas de negros, Leg. 32, 1791. Rosa Montenegro nació en Chile, fue vendida varias veces entre escándalos sexuales (Arrelucea, 1999, 2010).

de pañuelos de plata…una camisa de encajes…un baúl y una caxa…una cumbe, dos almohadas y una frazada…dos pares de sábanas, un catre de madera con sus cortinas de royal…un colchón…cuatro fustanes, cuatro camisas de dormir…una vara de Bramante nuevo, dos pañuelos, estopilla, una repisa con sus frasquitos de cristal, tres botellas, varios posillos de la China, dos sillas, una mesa redonda, un banquito…un rascamoño de oro con sus perlas, un rosario de Jerusalén en cuentas de oro y su Santo Cristo de lo mismo…olla de cobre, una hamaca, un sombrero y una alfombrita»[32].

Resulta difícil imaginar a una esclava durmiendo en una cama con cortinajes, vestida con ropa fina, como camisas blancas, rebozos, faldellines de colores y medias de seda, asimismo adornada con joyas como rascamoño de oro con perlas y un rosario de oro. Eran objetos valiosos y sumamente caros[33]. Es inevitable preguntarse, ¿cómo obtuvo tanto dinero para comprar ropa y joyas? Obviamente ningún esclavo podría exhibir tantos bienes como Rosa teniendo en cuenta que el jornal promedio era de 2 reales diarios. Se trata de una esclava joven, probablemente atractiva y lo suficientemente astuta para usar un resquicio que, si bien no era el más 'honesto', le permitió vivir su esclavitud aprovechando su cuerpo como único capital valioso, apreciado por los hombres de su sociedad. Tal vez el caso de Rosa no sea el de la mayoría de esclavas, no lo sabemos, pero cuántas como ella diseñaron estas estrategias efectivas para no llegar a una confrontación con sus amos y, eventualmente, litigar en los tribunales de tal manera que no pasaron a los documentos de archivo que hoy leemos.

Por otro lado, los africanos y afrodescendientes también emprendieron prácticas curativas, mágicas y religiosas, algunas aprendidas en África, otras de la medicina occidental en las que se mezclaba la tradición hispana

32. AAL, Causas de negros, Leg. 32, 1791. El propietario accedió a devolver todos los bienes a Rosa sin ninguna réplica, lo cual levanta sospechas.

33. La ropa femenina a fines del siglo XVIII podía llegar a precios muy altos dependiendo de la calidad; por ejemplo, los faldellines con encajes de chambergos podían costar 120 pesos y el simple 25 pesos; las polleras, que se usaban por debajo del faldellín, costaban hasta 130 pesos; las medias de seda podían llegar a más de 80 pesos, los rebozos de buena calidad se estimaban en 70 pesos y los sencillos en 8 pesos, los pañuelos oscilaban entre 20 y 40 pesos dependiendo de la calidad. En cuanto a las joyas, los zarcillos de perlas costaban entre 35 a 50 pesos y si eran adornados con oro el precio se elevaba hasta 200 pesos (Ferradas, 2009: 25). Pero también debe tomarse en consideración que a mediados del siglo XVIII los precios de alimentos se mantuvieron estables, lo suficiente para permitir la ampliación del consumo de algunos sectores (Cosamalón, 2013: 11-14).

y mora, pero también de las tradiciones andinas de tal manera que sintetizaron diversas prácticas que traspasaron las barreras de la brujería, la magia y el curanderismo. Por influencia de la Iglesia, las prácticas curativas fueron tildadas de delictivas y perseguidas por la Inquisición. Los oficios de hechicería y curandería fueron ejercidos por hombres y mujeres, jóvenes y viejos, blancos, indígenas y negros, libres y cautivos. Sin embargo, se agregaron componentes étnicos por la presencia predominante de la población africana y afrodescendiente, en especial de las mujeres. Un estudio más prolijo de los litigios va revelando algunas particularidades de género y etnicidad pues de los 209 procesos eclesiásticos que se conservan sobre hechicería, un elevado número incriminó a negras, mulatas y mestizas[34].

En un auto de fe del 23 de diciembre de 1736 fueron paseadas 26 personas. Entre los hombres figuraban dos mulatos jóvenes y un esclavo, todos acusados de bigamia: en el caso del esclavo, este se llamaba José Lorenzo Gomendio, de 30 años y de oficio peluquero, había vivido en Cádiz, Concepción y Chagres y en todas estas ciudades se había casado solemnemente. De todos los procesados diez eran mujeres: cinco mulatas libertas, dos mestizas y tres negras acusadas de brujería. Según la copia del auto de fe, las acusadas fueron Micaela Zavala, soltera de 30 años, mulata limeña y vendedora de jamón; María Teresa de Malavia, mulata de 28 años, esclava y soltera; Antonia Osorio, apodada *la Manchada*, 40 años, mulata limeña, viuda y patrona de un prostíbulo; Sabina Rosalía de la Vega, 40 años, mulata de Camaná y casada, aunque separada del esposo; Teodora Villarroel, mulata de Ica, soltera de 28 años; María Josefa Canga, negra cocinera, casada pero separada y de 50 años de edad; Pascuala González, negra trujillana de 40 años y soltera; y, finalmente, Rosa de Ochoa, negra limeña de 49 años, soltera sin oficio conocido[35].

Algunos esclavos varones también practicaron el curanderismo y la magia, como Francisco Durán, alias El Amantísimo, originario de Cañete, educado, alfabeto y con conocimientos de aritmética. Además tenía amplia experiencia recorriendo la costa central pues acompañó a su amo en numerosos viajes, incluso a Lima. Al parecer, el propietario tuvo la suficiente confianza en Francisco porque permitió que viaje solo, llevando mercade-

34.Esto fue evidenciado en algunos estudios sobre las relaciones entre la Iglesia, la Inquisición y las mujeres en el Perú: Silverblatt (1990), Van Deusen (1999[b]), Hampe (1998), Mannarelli (1998) y Martínez (2004).

35. Biblioteca Nacional del Perú (BNP), Manuscritos, C365.

ría y cobrando el dinero a su nombre. En uno de estos viajes Francisco fugó del poder de su amo para empezar su fascinante vida de cimarrón. Por confesión propia sabemos que trabajó en Pisco como asistente de un médico español, aprendiendo furtivamente: «Leyó en sus libros tomando de memoria el modo de hacer algunos remedios compuestos de aguardientes y hierbas medicinales»[36]. Después de su aprendizaje empírico se refugió en Chincha, en donde empezó a practicar la medicina; allí una indígena le enseñó a rezar y a pasar el cuy negro. En 1787 se mudó a San Pedro de Mala. El hecho de ejercer la medicina occidental en las comunidades indígenas convierte a Francisco en un agente cultural valioso gracias a sus conocimientos prácticos y eficaces, incluso algunos de origen andino como el uso del cuy lo cual lo hacía más cercano a los indígenas. Por otro lado, también empleaba métodos mágicos que le otorgaron autoridad y respeto ante todos. En realidad, tanto Francisco como los indígenas de Calango y Chilca encontraron un lazo de convivencia a través de la práctica curativa. Resulta muy ilustrativa la declaración de un vecino de Mala al referirse a Francisco: «Ha hecho muchas curaciones entre las gentes del pueblo de Chilca y Calango, que ha sanado a muchos de ellos con medicamentos estraños [sic] que ignora, como asimismo tiene una respetable aceptación entre los indios por esto y porque dicen que es adivino»[37].

Diversos documentos, como su declaración instructiva, su confesión y las declaraciones de los testigos permiten analizar los métodos curativos de Francisco. Resalta que siempre apelaba a la herbolaria usando el anís, la canela, el ontón y la higuerilla. Nuestro personaje administraba los medicamentos mientras murmuraba rezos conocidos solo por él y tocaba a sus asombrados pacientes con un curioso Cristo crucificado de hierro que siempre llevaba colgado en el pecho como un objeto sagrado. Las enfermedades mencionadas son de dos tipos, las orgánicas —dolor de estómago, reuma, heridas— y otras que llamaban «estar jugados», es decir, embrujados; y como se observa, Francisco les aplicaba una cinta (tal vez para «desatar el daño») y posteriormente los enviaba a la iglesia para que soliciten misa de salud; pero no solo administraba hierbas, también pasaba el cuy negro para extraer dolores físicos. Una testigo narró cómo lo hacía: «La había sobado el cuerpo con un animal que llaman cuy que

---

36. AGN. RA. Criminales, Leg. 62, Cuad. 719, 1788, fx 23.

37. AGN. RA. Criminales, Leg. 62, Cuad. 719, 1788. fx 8v.

murió y abriéndole las tripas como si fueran lombrices se movieron con lo que les dio a entender que estaba embrujada o hecha daño»[38]. Su fama de curandero se cimentó debido al éxito conseguido con sus pacientes, a lo cual se sumó el de adivino. En realidad, Francisco sólo aprovechó las circunstancias pues fue testigo del robo de una mula, vio al ladrón escondiendo la mula, luego tomó una actitud picara al fingir que entraba en un profundo trance y de esa manera fue revelando los detalles del robo. Por supuesto se recuperó la mula en el lugar exacto indicado por Francisco. Sus dotes de adivino fueron comentadas por todos a tal punto que, según él mismo confesó, «los indios se empeñasen en que era adivino y viniesen todos los días a hacerle varias preguntas de que era adivino y no podía escapar por más que quería, los persuadía que no era tal adivino pero acudían a él metiéndole la plata por los ojos y porfiándole que adivinase»[39].

Francisco se atribuyó una naturaleza inmortal diciendo que las balas no le hacían daño alguno. Un vecino de Mala afirmó que «hace creer al vulgo de los indios que tenía virtud para que no le entrasen balas»[40]. El rumor de sus poderes circuló por las haciendas, el pueblo y las comunidades, a tal punto que cuando su amigo el chino Pereyra se fugó de la cárcel de Mala, el alcalde reportó el hecho afirmando que «se hizo invisible» ante los guardias porque era muy amigo del Amantísimo. Parece que los indígenas de Chilca le tenían plena confianza a Francisco, por lo menos los miembros de la cofradía de Santa Rosa de Chilca. A fines de 1787 esta cofradía sufrió el robo de algunos objetos litúrgicos de oro y desesperados, sin pistas ni sospechosos, fueron donde el Amantísimo. Francisco escuchó, exigió 20 pesos por adelantado pero los indios consideraron que era excesivo así que regatearon y el precio final fue de 16 pesos. Luego de cobrar el dinero los envió de regreso a Chilca diciéndoles que allí recuperarían sus objetos. Posteriormente, los miembros de la cofradía se enteraron que Francisco estaba en la cárcel y entonces elevaron una petición al alcalde para entrevistarse con el reo, querían que éste les indicara dónde ubicar sus objetos. Curiosamente, ellos no exigieron la devolución del dinero, no se sentían defraudados. En cuanto a sus ganancias, sólo entre enero y febrero de 1788, Francisco atendió a catorce indios —cinco mujeres

38. Ibid. fx 10.

39. Ibid, fx 26.

40.AGN. RA. Criminales, Leg. 62, Cuad. 719, 1788, fx 9.

y nueve varones—, percibiendo en total 216 pesos según su declaración instructiva. Luego, se retractó sobre sus honorarios, disminuyéndolos a 156 pesos en total y afirmando que a todos les cobraba 12 pesos[41]. Es evidente que estas prácticas mágico religiosas permitieron a los esclavos tejer redes solidarias interétnicas de tal manera que gozaron de un poder público, pero amenazante para las élites, de allí que se tornaran en sospechosos, fueran víctimas de acusaciones y perseguidos.

Por otro lado, la ebriedad fue una acusación reiterada. Un esclavo alcohólico bloqueaba el derecho del propietario a usar su fuerza de trabajo y, consiguientemente, depreciaba su valor comercial al mismo tiempo que ejercía pleno dominio sobre su cuerpo y su tiempo. Pero el costo era sumamente alto porque a largo plazo un esclavo alcohólico terminaba enfermo, concentrando en el cuerpo todo el sufrimiento de la esclavitud. Fue una inmolación lenta. En cambio el suicidio fue radical.

En el Perú colonial no fue frecuente el suicidio de esclavos, menos aún el de mujeres (Flores Galindo, 1984; Aguirre, 1988; Arrelucea, 2011). Para algunos intelectuales como Hipólito Unanue, el suicidio estaba asociado a los indígenas alejados de la ciudad, «en los lugares yermos donde los indios no conocen ni disfrutan la protección benéfica de la religión cristiana, su influencia saludable ni sus gratísimos consuelos» (Unanue, 1806: 34). Para este intelectual, y probablemente para otros más, la ciudad sería sinónimo de civilización, orden y religiosidad, por lo tanto el suicidio no podría aparecer en las mentes y corazones de nadie que sea religioso, culto y civilizado. Como expuso Flores Galindo, quizá Hipólito Unanue no se enteró que, tres años antes de escribir este comentario, Antonio se ahorcó en uno de los árboles de la Alameda del Pino, en Lima (Flores Galindo, 1984: 102). Antonio era esclavo de don Ignacio de Meléndez, identificado como angola, de 40 años de edad, casado y padre de cinco hijos. De oficio aguador, trabajaba de jornalero, debía pagar 6 reales diarios a su propietario pero también era responsable de mantener a su numerosa familia. Así como Antonio, numerosos esclavos trabajaban arduamente, juntaban el jornal para el amo y mantenían a su familia, pero el límite para Antonio fue que tenía muchas deudas imposibles de cancelar. Su situación se agravó cuando una de sus hijas pequeñas se enfermó gravemente y el atribulado

41. Esta contradicción en sus propias declaraciones podría ser para disminuir una posible sanción.

padre no pudo pagar los servicios médicos. Entonces, Antonio se dirigió a la Alameda y se ahorcó. Para Flores Galindo su suicidio fue una tragedia personal y familiar[42]. En efecto, la tragedia de Antonio evidencia las diferenciaciones al interior de la esclavitud. Un aguador ganaba un salario bajísimo, en el límite de la subsistencia, por eso Antonio trabajaba más horas, tenía un oficio adicional y los otros miembros de la familia también trabajaban para complementar los gastos. Si agregamos la enfermedad de la hija, su desesperación es más que comprensible.

En las panaderías se produjeron algunos intentos de suicidios y homicidios, algunos esclavos desesperados intentaban matarse o agredir a alguien para provocar que los maten. Ese fue el caso de Juan de Dios Arce, esclavo negro, de sesenta años, preso como castigo por orden de su amo en la panadería de Las Maravillas, en Lima. Anteriormente había cumplido una condena en la panadería de la Portada del Callao. A pesar de su edad, Juan trabajaba encadenado en el torno y en la artesa, una labor considerada pesada, también afrontaba una enfermedad dolorosa y, por último, unas horas antes había peleado acaloradamente con su esposa. Al negarse a trabajar, el mismo abastecedor lo obligó a golpes. El 29 de agosto de 1791 buscó una soga para ahorcarse pero no pudo. Luego cogió una madera y agredió a todos los que estaban cerca, hasta que golpeó a un indio hasta dejarlo inconsciente. Después de ser arrestado declaró que lo hizo porque «estaba aburrido el confesante con la prisión que sufría y el penoso trabajo del torno al que lo habían aplicado con tanta impiedad. Estaba fatigado y con las tripas afuera sufriendo acervos dolores, [el abastecedor] lo agarró de las manos y lo sacó arrastrando para el torno»[43].

Más allá de las explicaciones de Unanue, el régimen laboral flexible creó condiciones de semilibertad que los esclavos ampliaron más, de tal manera que las cargas se tornaban menos pesadas. Por otro lado, la sociedad presentó diversos mecanismos al alcance de la mano, con sus instancias protectoras y sociales como la Iglesia, los tribunales, las cofradías, entre otras. Si fallaba una alternativa podían ensayar otra, porque tenían mayores espacios de negociación y solución a sus problemas donde también es importante valorar la tupida red familiar y amical que tenían los

---

42. Este caso también fue comentado por Hünefeldt (1979: 20).

43. AGN, RA, Criminales, Leg 70, Cuad. 848, 1791. Es imposible dejar de pensar en la indiferencia hacia Juan de Dios y su propio sufrimiento quien en su confesión dice que trabajaba «con las tripas fuera».

esclavos, difícil de percibir en los documentos, pero entre líneas aparecen los parientes y amigos ofreciendo información, consuelo y consejos. Cuando fue posible, todos compartieron sus experiencias de éxitos y fracasos, constituyendo un valioso soporte emocional que algunos esclavos como Antonio no tuvieron.

La violencia: El cimarronaje, el bandolerismo, los palenques y las rebeliones

En cuanto al cimarronaje, fue practicado desde los inicios de la colonización. La palabra cimarrón es muy antigua, data de los comienzos mismos de la conquista y por lo menos se registró desde 1551, año en que se expidieron reales cédulas para acabar con los cimarrones del Nuevo Mundo[44]. El castigo fue draconiano: cincuenta azotes al fugado por cuatro días, cien azotes si la fuga era de más de ocho días y les colocaban una pesada cadena de hierro para evitar otra fuga. Si un esclavo huía por más de dos meses, recibía 200 azotes y si fugaba por segunda vez la pena se duplicaba. El castigo era mayor para los cimarrones que formaban bandas pues recibían hasta 400 azotes y cargaban pesadas cadenas. La pena de muerte se aplica cuando el cimarrón también cometía delitos como el hurto, la violación y el asesinato, previa aplicación de azotes[45]. El cimarronaje fue una práctica muy riesgosa, todos tenían pleno conocimiento de las limitaciones para sobrevivir como cimarrones, los escasos márgenes de éxito y los castigos que podrían enfrentar. Quizá por estas razones fueron mayormente hombres quienes recurrieron a esta peligrosa manera de enfrentarse a la esclavitud.

Sin embargo, a pesar de las duras leyes, muchos esclavos fugaron por lo menos una vez. A lo largo del tiempo y en los diferentes espacios esclavistas los cimarrones optaron por diversos caminos para sobrevivir al margen de sus amos. La mayoría fugó de manera individual, algunos viajaron a lugares distantes, buscaron trabajo y ganaron un jornal tratando de pasar como

44. Según el *Diccionario* de Corominas, cimarrón probablemente ha derivado de cima, con un significado bastante amplio: alzado, montaraz, salvaje, silvestre (Corominas, Vol. II. 1980: 77). Desde los primeros tiempos de la conquista, el adjetivo cimarrón se aplicó tanto a los animales como a los esclavos que se escapaban y de esa manera privaban al propietario de explotarlos. El adjetivo cimarrón continua usándose en algunos sectores del habla popular y se aplica a lo salvaje, indómito, rebelde, mal hecho; por ejemplo, 'mazamorra cimarrona' para expresar que está desabrida (Comunicación de Adriana Mandros, 2010).

45. R*ecopilación de Leyes de Indias*, Libro V, Título V, Ley XXI.

libres. Otros, en cambio, retornaron un tiempo después pidiendo perdón a sus amos. En ese sentido, podemos observar que no siempre tuvieron la posibilidad de liberarse completamente pero fue una respuesta eficaz en tanto permitió a los cimarrones controlar temporalmente sus cuerpos y vidas, como hombres libres. Bowser señala que desde 1544 algunos esclavos organizados en bandas asaltaron en los alrededores de las ciudades de Lima y Trujillo. Algunos palenques fueron célebres y temidos como el de Huaura, al norte de Lima, donde en 1545 alrededor de doscientos cimarrones mantuvieron en jaque a las autoridades. Este palenque contó con una organización política y militar, tenía un rey quien comandaba sus tropas. Desde Lima se envió 121 españoles al mando de Juan de Barbarán, quienes se enfrentaron a los cimarrones en una batalla feroz muriendo el mismo Barbarán. Tal vez fue el palenque más organizado y desafiante del siglo XVI (Bowser, 1977: 242-243). Por la misma época, Lockhart registró al palenque de Piura situado entre los llanos costeños y los valles interandinos del norte con una gran actividad delictiva, especialmente contra la población indígena. Su centro de operaciones contaba con casas y campos agrícolas bien cuidados. Este palenque también se convirtió en una amenaza para el sistema porque interrumpió eficazmente el comercio (Lockhart, 1982: 189-190). En 1641, otro palenque causó preocupación a los españoles en Cieneguilla, Lima. Fue necesario mandar tropas para capturar finalmente a 17 cimarrones. Entre Mala y Calango, el corregidor de Cañete asaltó un numeroso palenque capturando a 18 cimarrones, aunque 22 escaparon a los montes (Del Busto, 2010: 38).

Estos palenques evidencian cómo los africanos aprovecharon la difícil coyuntura de los inicios de la colonización, las guerras civiles y la débil presencia de las autoridades españolas para construir espacios de liberación. Sin embargo, con la consolidación del virreinato, la geografía árida, los escasos espacios libres, las haciendas en expansión y las comunidades cerradas de los indígenas, entre otros factores, influyeron para que los africanos exploren otras alternativas. De allí en adelante, los palenques fueron un desafío constante pero no tan peligroso.

Durante la primera mitad del siglo XVIII se presentó una coyuntura favorable para los palenques y motines en la costa peruana. En la costa norte, especialmente Trujillo, el cimarronaje y los palenques fueron continuos. Entre los palenques más destacados estuvo el de Ferreñafe, constituido entre 1797 y 1798, que al momento de su destrucción contaba con

22 habitantes. Existe escasa información sobre este palenque, apenas se ha conservado el nombre de uno de los líderes, José María Cofre. Cuatro fueron ahorcados y el resto llevados a Lima (Figueroa, 2012: 42; Rocca, 2010: 59).

De todos los espacios del cimarronaje y los palenques, los más investigados son los situados en la costa central que fueron ocupados reiteradas veces entre los siglos XVII y XIX. Los cimarrones dominaron varios montes desde Tumbes, Piura, Lambayeque y La Libertad por el norte, también las zonas entre Chancay, Andahuasi, Aucallama y Supe. De igual modo, las chacras de Chillón, Zambrano, Collique, Pampa del Rey, Caballero y Chuquitanta en el valle de Carabayllo; Santa Rosa, Garagay, Taboada y Bocanegra, zonas cercanas al actual aeropuerto Jorge Chávez de Lima; Pedreros y Cajamarquilla en el valle de Huachipa; los Totorales de Villa en el valle de Surco, Chorrillos y Lomo de Corvina al sur de Lima. Más allá, también se han registrado palenques y sitios de cimarronaje en los valles de Cañete, Mala Chincha e Ica; mucho más al sur en Arequipa y Moquegua (Espinoza, 1988: 31).

El palenque de Huachipa, en Lima, es el mejor documentado. Según Espinoza (1988), este célebre palenque estuvo conformado por tres enclaves: un 'fuerte' instalado en los terrenos de la chacra Los Ancones, otro cerca de Cajamarquilla, en un paraje denominado Guayco, donde construyeron una aldea protegida por una empalizada, treinta casas alrededor de una plaza central y campos de cultivo sembradas de maíz, zapallo y tunas. Además, habían construido silos subterráneos resguardados con pellejos de vaca para conservar el maíz. El tercer emplazamiento sería el sitio denominado San Pablo, una fortificación no consignada claramente. La zona fue ideal, con puquios o afloraciones de agua, vegetación con recursos importantes para subsistir como totora y caña brava, leña, agua y animales menores para cazar. No hay fechas exactas de cuándo empezó a funcionar, podría ser entre 1711 y 1713 (Lazo y Tord, 1981: 252). De ser correcta esta información, estaríamos ante el palenque con mayor tiempo de duración y estructuras más complejas.

Este palenque estuvo conformado por 22 hombres y 16 mujeres, aunque el parte de captura consigna 29 cimarrones, 15 hombres y 14 mujeres. Las edades oscilaban entre los 20 y 30 años de edad. Este palenque tuvo una organización política, económica, social y espiritual compleja que hoy apenas podemos vislumbrar a través del único documento histórico

del que disponemos: el expediente criminal. Las actividades económicas desarrolladas por los palenqueros de Huachipa fueron tres: agricultura, comercio y robo. Prepararon la tierra en el sector Guayco para cultivar productos de panllevar, extrajeron leña para vender en los tambos y la totora para tejer canastas, esteras, petacas y sombreros que después vendieron. También complementaron con el robo en las haciendas cercanas, principalmente de alimentos como camotes, yuca, vacas y carneros. Al parecer estuvieron bien abastecidos de alimentos porque los oficiales que ingresaron al palenque encontraron silos o almacenes llenos y 200 pellejos de vaca. Para sobrevivir de manera autónoma, el palenque debió tener una organización política jerárquica, la autoridad máxima era el 'General' o gobernador, seguido de un alcalde encargado de múltiples funciones como repartir la comida, señalar las tareas y administrar los castigos. Un 'Capitán' y un 'Capitanillo' velaban por la seguridad del palenque y mantenían a las tropas listas. Cada miembro del palenque debía ser soldado, vigía y trabajador (Lazo y Tord, 1981: 253-267).

El último jefe fue Francisco Congo, alias 'Chavelilla', gracias a la declaración conservada en el expediente judicial sabemos que contaba con 30 años de edad aproximadamente, fue esclavo de doña María Fragoso, quien heredó el esclavo de don Juan de Meneses, anterior amo. Su peculiar alias surgió por su romance con una esclava llamada Chavela, a quien secuestró en Pisco aunque después el propietario la recuperó. Confesó haber fugado varias veces, en Huaura fue capturado y castigado con seis meses de prisión, luego fue trasladado a Lima, fugando nuevamente a Huachipa, en donde se unió al palenque. Según su propio testimonio y el de los cimarrones capturados, Francisco fue un líder indiscutible desde su entrada al palenque. Impuso varias medidas como construir casas alrededor de la plaza, compró pólvora, balas y chicha repartiendo todo entre los miembros del palenque, además dispuso que cada cimarrón lleve su propia arma.

Los conflictos con otros cimarrones y bandas son evidentes en estos testimonios; por ejemplo, Francisco capturó dos esclavos de una chacra cercana y los entregó amarrados porque robaban en las chacras circundantes. El mismo Francisco explicó que «donde hay un cuco hay varios cucos y que hay hartos cimarrones en el monte y que todos los que han hecho dicen que Chavelilla los hacia». En suma, Francisco no quería ser acusado de otros robos, y al atrapar a otros cimarrones y entregarlos a la

justicia estaba cuidando su reputación. Pero los conflictos también fueron internos. Un poco antes de su captura, Francisco asesinó a Martín Terranovo, anterior jefe del palenque, y expulsó a todos los terranovos, quienes se refugiaron en otro monte (Lazo y Tord, 1981: 280-286). Se trata de una confusa lucha interna entre congos y terranovos por la supremacía del palenque que evidencia los conflictos surgidos entre esclavos de haciendas, cimarrones y palenqueros. Finalmente, las tropas reales ingresaron desarrollándose un feroz combate. Los palenqueros resistieron bajo toques de tambores. Después de capturarlos, la Real Audiencia abrió proceso a los cimarrones y palenqueros condenando a la horca a Francisco Congo y a Manuel Lucumí por ser los jefes, mientras que los demás fueron vendidos fuera de Lima. En el lugar no quedó nada, los soldados destruyeron los sembríos, casas y cercos; sin embargo, quedó el nombre de Cerro Negro para recordar el palenque como un intento de recuperar la libertad (Lazo y Tord, 1981: 278).

En contraste, entre los valles de los ríos Chillón y Rímac se asentaron varios palenques en la segunda mitad del siglo XVIII, sin chacras, casas ni empalizadas. Al contrario de Huachipa, estos palenques registrados fueron refugios eventuales tipo campamento para pernoctar, lo cual demuestra la imposibilidad de llevar adelante este tipo de proyecto. Por ejemplo, en la zona actual del aeropuerto Jorge Chávez de Lima, existieron diversos palenques que en realidad fueron grupos de cimarrones mudándose entre los cerros y montes, no lograron formar grupos permanentes; al contrario, vivieron enfrentados por el dominio de la zona, rica en cañaverales y puquios, rodeada de haciendas, muy cercana a la ciudad y sus caminos (Arrelucea, 1999).

El palenque de Carabayllo fue pequeño. En 1761 se capturaron cuatro personas, pero los soldados aseguraron que había más palenqueros. Al entrar al monte, los soldados encontraron un fogón y algunos alimentos; los palenqueros Cristóbal Palencia, Ignacio Zevallos y Eusebio Concha trabajaban como jornaleros en las haciendas vecinas. Con el dinero compraban tabaco, harina y frijoles a los esclavos de hacienda; pero también robaban en los caminos. En el palenque de Zambrano sí tenían un líder, Joseph Congo, llamado 'Capitán', quien ordenaba las tareas y obligaciones de todos, hombres y mujeres. Al momento de la captura, los soldados remarcaron que pelearon duramente hasta ser vencidos (Lazo y Tord, 1981: 272). Todos los palenques estudiados entre 1750 y 1810 comparten

estos rasgos: ausencia de empalizadas, casas y chacras; el bandolerismo y el trabajo a jornal como medios de subsistencia, la escasa organización política interna y una creciente conformación multiétnica. La coyuntura no fue favorable; más bien fue de intranquilidad social con numerosas revueltas en todo el virreinato, mayor control militar y político en Lima y las provincias, de allí que los esclavos buscaron otras formas de resistencia más prácticas (Arrelucea, 1999).

La expulsión de los jesuitas fomentó una coyuntura de motines, rebeliones y tensiones sociales en sus exhaciendas. No sabemos mucho sobre el levantamiento de esclavos en la hacienda Tumán, en Lambayeque, suscitada en 1743. Tardieu menciona que solo hay una referencia en cuanto al gasto para sofocar el alzamiento pero sirve para reflexionar que, a pesar de las ventajas del modelo jesuita, numerosos esclavos escaparon de la «jaula de oro» (2007, 20). El caso más documentado sucedió en el valle de Nepeña, cuando los esclavos de algunas exhaciendas jesuitas se amotinaron, dejaron de trabajar y se acuartelaron en sus galpones. En 1768 los esclavos de San Jacinto obligaron a huir a los capataces, administradores y vigilantes, saquearon los tambos y haciendas vecinas con cuchillos y armas de fuego. Luego, fugaron a los montes cercanos para instalarse en un palenque. Sin embargo, una expedición militar organizada en Lima capturó a los rebeldes y pacificó la zona. En 1779 estalló un motín en San José y en 1786 ocurrió otro en Motocachi. En San José la represión fue feroz, una expedición organizada por el dueño de la hacienda y el corregidor degollaron a numerosos esclavos, pero los rebeldes ganaron la partida, destrozaron los aperos de labranza, quemaron los graneros y mataron a los animales. Después emprendieron viaje a Lima para quejarse ante las autoridades aunque fueron capturados y castigados duramente (Kapsoli, 1975: 49-73; Flores, 2003: 56-59). Se trata de un movimiento de protesta para restaurar un acuerdo previo con los jesuitas amenazado por los nuevos propietarios quienes recortaron la dieta, los horarios de descanso y permisos, además de eliminar las chacras para esclavos. Antes que destruir las estructuras de dominación, estos esclavos demandaron el respeto a una negociación anterior que les permitía vivir con menos dureza (Aguirre, 2005: 152-153).

A fines del periodo virreinal estallaron varios motines y rebeliones de esclavos aprovechando una nueva coyuntura de desestructuración política y guerras internas. En especial en las zonas esclavistas donde las con-

diciones eran más duras como en la costa norte, Sala i Vila detectó varios motines en la hacienda Luya en 1785, en la hacienda Punat en 1802, en la hacienda Mollocope en 1811 (Sala i Vila, 1989: 509-511); de igual manera, en 1809 los esclavos de la hacienda la Quebrada de Cañete fugaron a Lima para protestar por los maltratos, aunque fueron capturados y enviados de regreso a la hacienda. En la célebre rebelión de Túpac Amaru II, ocurrida en 1780 en el Cusco, también se ha documentado la presencia de afrodescendientes como Antonio Oblitas, quien se encargó de ajusticiar al corregidor Arriaga[46]. En el contexto de la rebelión, Túpac Amaru II decretó la abolición de la esclavitud el 16 de noviembre de 1780, pero aún no sabemos el impacto de este episodio en las relaciones esclavistas en el Cusco y en las regiones a las que llegó la noticia.

La rebelión de los esclavos en Tumán fue un hito importante en esta historia. En 1798, los indios de Chiclayo invadieron parte de las tierras de Tumán para recuperar lo arrebatado por Pedro José de las Muñecas, propietario de la hacienda Tumán. Para solucionar el litigio, Muñecas viajó a Lima, entonces los esclavos de la hacienda se atrincheraron en su interior y expulsaron al propietario en 1800. Las tropas organizadas por el alcalde de Lambayeque rodearon la hacienda exigiendo la entrega de los cabecillas pero la respuesta, consignada en el expediente, refleja la valentía de los rebeldes: al grito de «no tenemos amos» iniciaron fuego. Finalmente, el hacendado recuperó la hacienda (Figueroa, 2012: 44-46) pero la costa norte quedó altamente conflictiva, lo cual demuestra la tenaz capacidad beligerante de los africanos y afrodescendientes. Uno de los casos más célebres ocurrió en Trujillo, en donde en 1812 corrió la voz de que los esclavos de Chiquitoy, Tulape y Mocoyope se amotinarían. El rumor fue tan fuerte que fue necesario formar una comisión que recorrió las haciendas de Trujillo para convencer a los esclavos que la Constitución de Cádiz no contemplaba la libertad para ellos (Sala i Vila, 1989: 521).

En 1805 se rebelaron los esclavos de la hacienda Pariachi, al este de Lima, propiedad de la familia Sancho Dávila. Los esclavos de Pariachi se sublevaron contra el arrendatario, don Juan de Dios Barrionuevo, por la escasez de alimentos, exceso de trabajo y maltratos físicos; diecisiete esclavos viajaron a Lima, tomaron el patio del Palacio y se negaron a salir

46. Micaela Bastidas, esposa de Túpac Amaru II y gran protagonista de la rebelión de 1780, ha sido señalada como 'zamba' aunque todavía no hay mayor sustento documental.

hasta no ser escuchados por el virrey Avilés. Después de conseguir la intermediación del virrey, los esclavos se retiraron pacíficamente pero el arrendatario, haciendo caso omiso, siguió con los maltratos. Los esclavos volvieron a tomar el patio del Palacio exigiendo al virrey Avilés retirar al arrendatario, asunto que se efectuó (Reyes, 1988: 63). Así, los esclavos de Pariachi tomaron el patio del Palacio, exigieron una entrevista con el virrey y lograron cambiar al arrendatario.

En el contexto de fuertes movimientos de protesta antifiscales en todo el virreinato, los afrodescendientes también protagonizaron fuertes protestas, especialmente cuando las autoridades decidieron extender el pago del tributo a las demás castas, pagado hasta ese momento solo por la población indígena. Los milicianos 'pardos' y 'morenos' de Cajamarca y Lambayeque se rebelaron a pagar la 'contribución militar', ascendente a 2 pesos anuales (Figueroa, 2012: 34).

El bandolerismo se convirtió en la forma más fácil de sobrevivir para diferentes individuos marginales, entre los cuales destacaron los cimarrones quienes, solos o en grupos, robaban en diferentes espacios públicos como las vías de acceso a las ciudades, los caminos y puentes; también irrumpían en los locales comerciales como los tambos, las pulperías y chinganas, tiendas y cajones; del mismo modo en haciendas, casas y callejones. Al parecer nadie se escapaba porque robaban por igual a ricos propietarios, comerciantes y humildes trabajadores, igual arremetían contra hombres y mujeres y no hacían distinción de sexo, estamento o casta. Las autoridades convirtieron a los bandoleros en personajes de terror; sin embargo, la violencia no tuvo rasgos incontenibles.

Durante el siglo XVIII las bandas ya eran poco numerosas, entre 3 a 5 individuos, casi todos del mismo origen étnico y con oficio, con pocas armas, algunas irrisorias. Por ejemplo, entre los bandoleros más célebres figura Ignacio de Rojas, negro criollo chacarero originario de Sayán, un pueblo de Huacho. Su radio de acción cubrió casi toda la costa central, de Huacho a Palpa, y sus víctimas fueron viajeros, comerciantes, hacendados, religiosos y funcionarios. Su banda, formada por cinco individuos afrodescendientes, exigía cupos de alimentos y dinero a los pequeños propietarios, chacareros, indios y gente humilde. Ignacio ayudaba a la gente pobre como una suerte de "Robin Hood", cuando fue cercado por las autoridades en la hacienda Caqui, de Chancay, prefirió morir enfrentándolos a balazos. Algunos bandoleros fueron célebres y gozaron del

aprecio de los sectores populares y las mujeres. Por ejemplo, un bandolero denominado "El Rey del Monte" se presentaba en las corridas de toros de Lima vestido de monigote haciendo reír a todos hasta que fue ahorcado en 1815 (Flores Galindo, 1984: 112-117).

7. La integración de la cultura afrodescendiente en la sociedad colonial

El proceso de integración cultural de los africanos y sus descendientes fue complejo por sus características legales y sociales, estuvo atravesado por tensiones, violencia y marginaciones que no son las mismas a lo largo del tiempo. A pesar de todo, lograron construir caminos de integración con la sociedad desde un lugar considerado inferior y pasivo. La historia de los y las afroperuanas se caracteriza por ser una constante lucha contra la discriminación y la exclusión para ser considerados con los mismos derechos que los demás. Evidentemente, esta última afirmación adquiere validez de acuerdo con cada contexto histórico. En la colonia, los esclavizados buscaron por diversos medios mejorar sus condiciones de vida y conseguir la libertad; mientras que entre los siglos XIX y XX, los y las afrodescendientes lucharon por desmontar las barreras discriminatorias que los excluían. Lucha que aún se mantiene en el presente.

El aporte de los afrodescendientes no se restringe al período colonial ni a las fuentes que los identifican bajo categorías étnicas. Su contribución se observa en su papel como intermediarios culturales en los que mostraron una gran creatividad y vitalidad para lograr articular sus propias prácticas y valores con los que portaban los grupos con los cuales se interrelacionaban. La historia de este proceso ha sido invisible para los historiadores, fue realizada por personajes anónimos, cotidianos, que a pesar de su condición de esclavitud y las limitaciones que se les imponían (control del cuerpo, movilidad social y física, violencia, etcétera) lograron trascender esos límites y construir un mundo nuevo, rico en expresiones culturales que van mucho más allá de la música, artes, deportes o gastronomía. La cultura que surgió incluyó formas de vida, comportamientos cotidianos y estrategias de lucha por la supervivencia que enriquecieron la vida de todos nosotros.

La iglesia jugó un papel central en la interacción social de los diversos grupos considerados diferentes pero, al mismo tiempo, integrados al

reino español. Todo africano capturado era convertido en mercancía y, por tanto, despojado de su humanidad. Sin embargo, también era bautizado y considerado cristiano. A partir del bautizo todo africano obtenía derechos como los sacramentos del matrimonio y la extremaunción, que permitían acceder a beneficios como, por ejemplo, una identidad registrada en los libros parroquiales que daba acceso a instituciones como los tribunales, prácticas sociales como la participación en misas, procesiones y actividades festivas parroquiales e, incluso, el derecho a una muerte digna como cualquier otra persona. Además, gracias a los registros parroquiales en la actualidad los historiadores podemos reconstruir algunas biografías de africanos y afrodescendientes. Entre las diferentes modalidades de integración, esta parte se centrará en la religiosidad y las cofradías, la música, el matrimonio y la familia.

La religiosidad y las cofradías

Oshun, Yemayá, Eleguá, Shangó, Obatalá son nombres extraños en el Perú47. En cambio, son cotidianos en otros países como Cuba y Brasil que recibieron cientos de miles de africanos de las mismas etnias hasta bien avanzado el siglo XIX. En Perú, las religiones africanas fueron diluyéndose. Probablemente la eliminación de la trata esclavista a inicios del siglo XIX contribuyó a este proceso, de tal manera que los afrodescendientes identificados como 'criollos' se convirtieron en la mayoría de la población afroperuana. Además, el catolicismo les dio una identidad colectiva. Desde los inicios de la etapa colonial, los africanos fueron sometidos a una religiosidad católica intensa, participaron devotamente en las cofradías, misas, bautizos y procesiones, fueron parte de un largo proceso de evangelización que permitió santos afrodescendientes y un culto nacional: el Señor de los Milagros. Algunos esclavos y libertos alcanzaron fama por sus virtudes morales, vida ejemplar y fe como Úrsula de Jesús y San Martín de Porres.

Úrsula de Jesús fue hija de Juan Castilla y de Isabel de los Ríos, negra esclava de doña Jerónima de los Ríos. A la muerte de su ama, Úrsula fue a vivir a casa de doña Luisa Melgarejo de Soto, amiga y confidente de

47. Paradójicamente, estos dioses resurgieron cinco siglos después en América Latina con muchísimo ritmo y sabor. Quien haya escuchado al dúo Celina y Reutilio, entre los años 50 y 70, probablemente cantó a voz en cuello "Que viva Shangó" y bailó los sones cubanos pidiendo una bendición a santa Bárbara, la virgen de la Regla y Yemayá.

Santa Rosa de Lima. A los doce años ingresó al monasterio de Santa Clara para cocinar y asistir en la enfermería. En 1647 tomó los hábitos, algunos de sus contemporáneos escribieron sobre sus dotes como mujer religiosa que tenía visiones, por lo que era considerada sierva de Dios. Se sabe que escribía sus visiones en diversos cuadernos. Su funeral, ocurrido en 1666, congregó a una gran muchedumbre (Van Deusen, 1999, 2012; Martínez, 2004; Wood, 2004; Carazas, 2009).

San Martín de Porres nació en Lima, hacia 1579, en el barrio de San Sebastián, hijo de Juan de Porres, registrado como español, y Ana Velásquez, negra liberta de Panamá, quienes procrearon una hija más bautizada como Juana.. Después de vivir con su padre en Guayaquil, regresó al Perú a los 8 años viviendo en el barrio de Malambo con su madre, sirvienta de doña Isabel García Michel. En 1594, a los 15 años de edad, ingresó al convento de Santo Domingo como donado donde sirvió en la enfermería y la botica. En 1603 profesó los votos de obediencia, humildad y pobreza. En 1639 vaticinó su propia muerte conmoviendo a los limeños que quisieron despedirse de él, incluido el virrey Conde de Chinchón. Finalmente, murió de fiebre tifoidea en Lima a los 60 años de edad[48].

El culto al Señor de los Milagros es uno de los más representativos del calendario religioso peruano, y cuya celebración desplazó al del Corpus Christi y la Virgen del Carmen. Se inició como un culto de africanos angola para convertirse en un símbolo de peruanidad. Los orígenes del culto son conocidos gracias a la hagiografía católica. En la zona urbana de Pachacamilla se reunía una cofradía de angolas y que hacia 1651, uno de ellos, bozal y anónimo, pintó la imagen de un Cristo crucificado[49]. Según las investigaciones de María Rostworowski, el español Hernán González fue encomendero de Pachacámac y dueño de tierras dentro de un sector periférico de la ciudad que llamó Pachacamilla, trasladando hasta este lugar a sus indígenas del valle de Pachacámac para emplearlos como

48. La información que tenemos sobre la vida de San Martín corresponde a estudios muy posteriores a su vida, como los de Valdez (1863),Valdizán (1913), Romero (1959), Vargas Ugarte (1963) y Del Busto (1992), quienes, además, escribieron desde la fe católica. En cambio, el de Cussen (2014) es una primera aproximación laica que reconstruye el contexto de su vida y canonización en 1962.

49. Algunos refieren que fue un africano esclavo llamado Pedro Dalcón o Benito de Angola, mientras que en algunos medios se señala que fue un «humilde mulato». Ambas referencias carecen de respaldo documental y más bien evidencian las distintas construcciones imaginarias sobre la identidad étnica del pintor.

trabajadores en sus chacras. Para Rostworowski, es probable que estos hayan mantenido el culto a su dios Pachacámac, dios prehispánico de los temblores (Rostworowski, 1992: 132). También es posible que los indígenas y los esclavos angola mantuviesen un acercamiento cultural a partir de sus experiencias comunes.

Después del terremoto de 1655 el culto a la imagen estuvo asociado a esclavos, indígenas y libertos, es decir, sectores populares considerados inferiores. Por esos años, el virrey Conde de Lemos, que asistía a este barrio periférico para escuchar misa, nombró como primer mayordomo a Juan de Quevedo y Zárate y en 1671 éste gestionó la compra de los terrenos de Pachacamilla. Asimismo, el virrey mandó añadir a la imagen original las figuras del Padre, el Espíritu Santo, la Virgen María y la Magdalena. La Iglesia y las autoridades coloniales captaron la empatía entre la imagen y estos sujetos marginales. Antes que el discurso cambie de dirección y cuestione asuntos incómodos, la Iglesia asumió una actitud tolerante y protectora mientras que el virrey intervino decididamente: donó dinero, facilitó la propiedad inmueble, impuso una autoridad para regular el culto y, finalmente, intervino la imagen misma añadiendo otras figuras que complementaba el imaginario católico, como la Trinidad y las figuras femeninas, de gran arraigo por ser intercesoras y suplicantes. El 20 de octubre de 1687 un terremoto destruyó parte de Lima y Callao, pero la humilde ermita se mantuvo intacta. Según la tradición, esa tarde, después del terremoto, un tal Avendaño tuvo la idea de sacar en procesión una copia de la imagen del Señor, recorriendo algunas calles de la ciudad, la plaza Mayor y el cabildo de Lima[50].

A fines del siglo XVII las beatas nazarenas ya tenían una fuerte presencia en Pachacamilla, ellas llevaban el hábito morado porque se identificaban con el dolor y resignación de Cristo camino al Calvario. Esto se reforzó con otros símbolos visibles como la soga blanca a la cintura en señal de penitencia. En 1730 se erigió el monasterio y su inauguración fue celebrada con lujo. Según Vargas Ugarte se levantaron tres altares como homenaje, uno entre las calles Mantas y Mercaderes, muy cerca de la plaza Mayor, otro en la plazuela San Agustín y el último en el frontis de las Nazarenas (Vargas Ugarte, 1994: 94). Este punto no debería pasar

---

50.La célebre procesión que se repite cada octubre fue por iniciativa de este hombre, después de un terremoto, para suplicar la protección divina.

desapercibido porque hay una conexión muy fuerte entre el espacio, las personas y el culto. Según el discurso católico, el sacrificio y la resignación conducen a la salvación. Este discurso no solo era pronunciado, también era visto cotidianamente y estaba encarnado en el monasterio, el color de las nazarenas y la imagen del Señor de los Milagros. La primera procesión masiva fue después del terremoto de 1746, que destruyó Lima y el Callao. A partir de esa fecha, el Señor de los Milagros ganó su propio espacio en el calendario católico pero seguía siendo una 'procesión de negros'. Como bien señaló Sánchez, hasta 1746 el Señor de los Milagros no era el patrón contra los terremotos, las protectoras oficiales eran la Virgen de la Candelaria o Nuestra Señora de las Lágrimas, incluso cuando se presentó una epidemia en 1749 las autoridades pidieron la protección de Santa Rosa de Lima, siguiendo la tradición de buscar la protección femenina. Asimismo, en 1747 se colocó a la Virgen de la Nube detrás de la imagen del Cristo Morado[51].

Las procesiones coloniales fueron uno de los espacios con mayor presencia afrodescendiente. En el Barrroco, que pretendió mostrar la fe públicamente, las fachadas fueron más ostentosas al igual que las procesiones y fiestas religiosas, los autos de fe y los autos sacramentales. En todas estas fiestas los africanos desfilaban bailando y tocando sus instrumentos musicales, algunos disfrazados de fieras salvajes, otros de reyes y reinas. Pero, a pesar de todo, las comparsas de afros, con su música y baile, constituían el cierre de fiesta, contagiaban alegría a todos los participantes, aglutinaba, unía a los diferentes componentes de la sociedad. En el Corpus Christi, una de las procesiones más importantes del calendario católico que duraba ocho días y paralizaba a toda la ciudad, los afros participaban como actores principales en la Octava y en la Infraoctava, es decir, en las fechas centrales. El domingo de la Infraoctava, la fiesta central, las cofradías de afros abrían la procesión al salir del Convento de Santo Domingo, luego desfilaban los dominicos y, como apoteósico final, aparecía el Santísimo Sacramento (Rivas, Tomo I, 2003: 35-63). La presencia de los africanos fue fundamental; desfilaban divididos en naciones africanas, con su rey y reina, súbditos y criados, imitando una corte real,

51. Esta virgen es la Patrona de Quito y también se asoció a los terremotos pues se cuenta que sus lágrimas advirtieron la destrucción de Ambato y Patate por un sismo. El culto fue traído por Antonia Lucía Maldonado, madre fundadora de las Nazarenas, nacida en Guayaquil (Sánchez, 2003: 80).

todos vestidos con ropas y joyas lujosas como describen diversas fuentes[52]. Detrás iban los 'diablillos' africanos y afrodescendientes disfrazados de osos, leones, serpientes, algunos con la cara teñida, otros con plumas y pieles de animales, todos con instrumentos musicales, bailando. Cerraban el desfile las 'invenciones' o máscaras: los gigantes, cabezudos o papahuevos que eran figuras deformes con licencia para hacer bromas al público. Todos estos elementos, además, indican una cultura de fiesta donde se mezclaron elementos culturales andinos, españoles, africanos y hasta árabes. La calle fue el gran escenario para símbolos dispares como diablos y ángeles, moros y cristianos, enanos, papahuevos y gigantes, salvajes y caballeros. Esta fiesta sincrética fue alentada por los mismos españoles con el fin de disolver las diferencias locales. Fue una transacción cultural en busca de una cultura homogénea (Estenssoro, 1997: 182).

La música y las danzas africanas fueron promovidas por la Iglesia católica como parte de la sociedad barroca. De acuerdo con Tompkins, hay escasas referencias a la música de la población afro de los siglos XVI, XVII y XVIII, básicamente hay documentos eclesiásticos como los comentarios de los sacerdotes y los funcionarios de la Iglesia, los Libros de Cabildo y, especialmente, los viajeros. La política de la Iglesia fue incorporar a las danzas y música africana en las procesiones de tal manera que los africanos representaron públicamente parte de sus rituales ancestrales aunque despertando muchas críticas desde el inicio. El Cabildo limeño ordenó reiteradas veces mayor mesura en los movimientos corporales de los danzantes y, además, mayor control ya que estas actividades promovían la organización colectiva de los afros. Al parecer, los afros se introdujeron en otras áreas más profanas; por ejemplo, en 1568 Juan de la Peña estableció un contrato con Hernán García, de casta mulato, para abrir una escuela de música en la capital de la Audiencia de Charcas. Hernán García enseñaría a tocar instrumentos musicales y a bailar, mientras que Peña se dedicaría a enseñar canto. De igual modo, en algunos colegios como San Pablo, los jesuitas llegaron a organizar bandas de músicos afros a quienes estimaron como excelentes músicos de clarines y chirimías, trompetas, tambores, flautas, guitarras, laúdes y rabeles. De igual forma, los músicos afros animaron todo tipo de fiestas públicas y privadas, en las cuales interpretaron melodías religiosas europeas pero al interior de

52. El Mercurio Peruano, 16 de junio de 1791; Tadeo Haenke, 1901: 40-4; La Gaceta de Lima, 20 de junio de 1756.

sus cofradías y casas probablemente conservaron sus propios ritmos lejos de la mirada y oído de las autoridades. Las acuarelas del obispo Martínez Compañón, realizadas entre 1782 y 1785, son la mejor fuente para darnos una idea de la maestría de los músicos y danzantes afros de la costa norte. Representaron las danzas de negros, de los parlampanes, de los doce pares de Francia, de los diablicos, de carnestolendas, de pallas, de degollación del inca, de bailenegritos, entre otros notables. Estas acuarelas y los testimonios de los viajeros evidencian que son danzas españolas, africanas e indígenas revelando el desarrollo de un estilo criollo (Tompkins, 2011: 24-27). Los instrumentos musicales que usaron los afros fueron variados: occidentales como los violines, guitarras, vihuelas y arpas; otros fueron construyéndose con materiales locales como la quijada de burro, cajita, marimba, tablitas, cascabeles y calabazos como la angara y el checo, propio de Zaña[53]. Asimismo, emplearon tambores como el de botija de barro, tambor de tronco largo y tamborcillos (Rocca, 2010: 66-80). De este modo, en la época colonial los africanos y afrodescendientes fueron incorporados a la cultura musical y festiva, tanto académica como popular.

En el siglo XVIII la música y danza de los africanos llamados 'bozales' fueron criticadas duramente por algunos como Carrió de la Vandera: «Su canto es un aúllo…De ver sólo los instrumentos de su música se inferirá lo desagradable de su sonido. La quijada de un asno, bien descarnada, con su dentadura floja, son las cuerdas de su principal instrumento que rascan con el hueso de carnero, asta u otro palo duro…en lugar del agradable tamborililllo de los indios, usan los negros un tronco hueco y a los dos extremos le ciñen un pellejo tosco…sus danzas se reducen a menear la barriga y las caderas con mucha deshonestidad a que acompañan con gestos ridículos» (1942: 325-327). Estas palabras tan duras reflejaron la lógica del siglo XVIII y las Reformas Borbónicas que pretendieron reconstruir la sociedad unida bajo un solo cuerpo sin tantas ambigüedades y fronteras difusas, todos sujetos a una autoridad central. Además, es la época en la cual numerosos afrodescendientes, identificados como mulatos y pardos, se posicionaron como maestros de canto y baile generando más de un conflicto con los maestros españoles. Al pasar el tiempo, con críticas y alabanzas, los resultados fueron diversos; por un lado, los afri-

53. Gracias a las gestiones de Luis Rocca, fundador del Museo Afroperuano, y la comunidad de Zaña, el Ministerio de Cultura declaró el checo como Patrimonio Cultural de la Nación en el 2011, mediante Resolución No. 716-2011.

canos conservaron algunos instrumentos musicales y danzas propias que han sobrevivido hasta hoy pero también, al mismo tiempo, fusionaron sus ritmos con los otros grupos étnicos, ensayaron con otros instrumentos y juntos fueron creando nuevos ritmos que ahora llamamos peruanos.

Las cofradías fueron instituciones laicas controladas por la Iglesia que, en un comienzo, se destinaron al culto de una imagen de tal manera que los cofrades se encargaron de cuidar las imágenes, organizar las procesiones y fiestas, mantener el culto, las andas y altares, las ropas, las velas y las flores. También se encargaron de velar por los cofrades enfermos, las viudas y huérfanos, el entierro de uno de ellos, las misas de salud y las fúnebres, entre otros asuntos. En el caso de los esclavos resalta la preferencia por el culto mariano como a nuestra Señora de los Reyes, santa María la Antigua, nuestra Señora de la Victoria, nuestra Señora del Agua Santa, nuestra Señora del Rosario y la preferida por excelencia, la Virgen del Carmen. En menor proporción, otras cofradías se fundaron bajo la advocación de santos varones como san Bautista, san Sebastián, san Salvador y san Antón. También las actividades de asistencia y solidaridad fueron similares a las de otros grupos sociales, tales como indios y españoles, pero asumieron otras como ahorrar para liberar a un cofrade esclavo, ser testigos o fiadores de otro en líos judiciales, velar por la viuda y huérfanos de uno de ellos, evidencias palpables de una sólida red social.

Estas cofradías se fundaron tempranamente en Lima. En el siglo XVI, de un total de dieciséis cofradías diez eran de negros y hacia 1619 aumentaron a quince, un número considerable, lo cual evidencia la importancia de esta institución que poco a poco fue diferenciándose. Hacia 1650 ya existían cofradías de bozales y criollos, después fueron creándose cofradías separadas de esclavos y libertos, criollos y mulatos. La casta también fue importante en este proceso diferenciador al fundarse cofradías de congos, minas, mizangas, lucumíes, entre otros (Bowser, 1977: 54; Hünefeldt, 1979: 22-23; Tardieu, 1997: 529; Vega, 2005: 707).

En cuanto a las mujeres, Lévano resalta que tuvieron roles importantes dentro de la organización de las cofradías y cita el caso de las prioras mayoralas encargadas de cuidar los ornamentos litúrgicos, dirigir la limpieza del local, coordinar las visitas a los hospitales para asear a los cofrades enfermos y la asistencia a los funerales (2006: 99-100). Estas actividades también se practicaron en la esfera doméstica, tenían una

marca de inferioridad que se prolongó a las cofradías. Sin embargo, también hay un aspecto muy interesante. Para las mujeres africanas y afrodescendientes las cofradías sirvieron para ganar respeto ante los demás[54]. Limpiar la iglesia, los altares y la escultura del santo tanto como limpiar a los enfermos, acompañarlos y lavar sus ropas fueron acciones que reflejaron humildad, un rasgo presente en casi todos los santos y mártires. Al cumplir estas funciones, una esclava se diferenciaba de las otras mujeres situándose más cerca de lo sagrado. Podían ser negras esclavas pero al mismo tiempo respetadas en su pequeño entorno.

Según algunos autores, las cofradías serían instituciones de control social encargadas de modelar la consciencia de los sectores populares al presentar como natural el orden jerárquico; así, serían simples válvulas de escape. En efecto, desde los inicios de la sociedad colonial la iglesia supervisó el emplazamiento de las cofradías, las reuniones de los cofrades, el tiempo, los temas abordados y las distracciones de los esclavos y libertos. En el II Concilio Provincial de 1567 se estableció que las cofradías debían «ser visitadas y formadas por el ordinario y se le de toda la cuenta de los estatutos y limosnas que quiere y los mayordomos prometan al principio de su oficio ante el obispo de dar dicha cuenta» (Trujillo Mena, 1981: 308). Los dos concilios intentaron controlar el funcionamiento interno de las cofradías y frenar la aparición de otras, resultando paradójico que en un tiempo relativamente corto las cofradías de negros sean vistas con desconfianza. La desconfianza hacia las cofradías de esclavos y libertos continuó a juzgar por las normas posteriores, como una Real Cédula de 1602 que exigía la presencia de un prelado en las cofradías de negros y también de indios para que «haya decencia y buen orden que se requiere y no ninguna demasía ni exceso para su educación y buenas costumbres» (Konetzke, 1958: 88).

Sin embargo, las cofradías no tuvieron roles tan pasivos ni fueron instituciones estáticas en el tiempo gracias a la iniciativa de los esclavos criollos y jornaleros quienes estuvieron más interesados en alcanzar la libertad y el asistencialismo étnico de modo tal que transformaron a las cofradías en instituciones generadoras de identidad a fines del siglo XVIII (Hünefeldt, 1979: 22-23). Para este siglo las cofradías de negros aparecen

54. Para el caso mexicano, las africanas y afrodescendientes adquirieron honor en las cofradías de acuerdo con las investigaciones de Velázquez (2006) y Castañeda (2012).

registradas de manera centralizada y, por tanto, bajo mayor control eclesiástico. Según el testimonio del viajero Haënke, todas las cofradías de negros se reunían en un solo local: «Tienen comprados para el intento 16 cuartos como hospicio a que llaman cofradías una para cada tribu o más, según sean estas más o menos numerosas» (1901: 44). Sin embargo, para inicios del siglo XIX, el viajero Stevenson observó que algunas cofradías se ubicaban en el barrio de San Lázaro: "En los suburbios de San Lázaro las cofradías de esclavos o clubes pertenecientes a las diferentes castas o naciones de los africanos realizan sus reuniones de una manera muy ordenada, generalmente los domingos por las tardes" (1971: 168).

Lo que observaron ambos viajeros fue la paulatina liberación de las cofradías. Poco a poco los cofrades fueron alejándose de las iglesias y el control eclesiástico para convertirse en nuevas instituciones donde las actividades religiosas cubrían otras más sociales y de integración étnica. Los cofrades esclavos y libertos arrendaban cuartos en el centro mismo de la ciudad limeña, cerca de las iglesias para realizar sus actividades sin quebrar las normas pero lo suficientemente lejos para evitar el control eclesiástico; por ejemplo, la cofradía de los negros muzanga arrendó un cuarto cerca a la iglesia de San Marcelo mientras los negros congos lo hicieron cerca de la parroquia de San Sebastián (Adanaqué, 1993: 29).

El Mercurio Peruano describió a los esclavos africanos llamados 'bozales' como un grupo grotesco e inofensivo, con un salvajismo totalmente controlado, sin peligro para la sociedad[55]. Sin embargo, los documentos de cofradías evidencian que los africanos y sus descendientes manejaban capacidades como leer y escribir, aritmética y contabilidad; asimismo, ejercían derechos como opinar y elegir mediante elecciones que reflejan la organización interna, aunque matizadas por las diferencias de género por cuanto los cofrades varones administraban los ingresos mientras las mujeres se encargaban de las labores domésticas, repitiendo los patrones de conducta considerados femeninos, sin un liderazgo visible (Lévano, 2006: 80-110).

Más allá de la religiosidad, los cofrades desplegaron otro tipo de prácticas despertando la desconfianza de las autoridades y las críticas de los ilustrados. También les interesó reforzar sus vínculos sociales, disfrutar de momentos de asueto (por eso el baile y las bebidas alcohólicas forma-

55. Mercurio Peruano, T.II, [1791] 1964: 112-117.

ron parte de sus reuniones). De esta forma, las cofradías fueron convertidas en clubes sociales étnicos. Sin embargo, las libertades al interior de las cofradías y el contacto entre hombres y mujeres no pasaron desapercibidas para las autoridades. Durante las reformas borbónicas continuaron dictándose normas relativas al orden y discreción en las juntas de esclavos y libertos, sean bozales o criollos, negros o mulatos. Las autoridades eclesiásticas y civiles combatieron, en especial, las reuniones en las que los cofrades bailaban, cantaban y consumían bebidas alcohólicas. En estas reuniones, los hombres y las mujeres desataban sus alegrías, pasiones y sensualidad. Haënke visitó una cofradía y observó que los cofrades «se ponen a bailar y excitados a la vista de unas grotescas figuras que tienen en las paredes y que representan a sus reyes originarios, sus batallas y regocijos, continúan de esta forma hasta las 7 u 8 de la noche» (1901: 45). Por su parte, el Mercurio Peruano también alertó sobre una imagen similar: «Todas las paredes de sus cuartos, especialmente las interiores, están pintadas con unos figurones que representan a sus reyes originarios, sus batallas, y sus regocijos. La vista de estas groseras imágenes los inflama y los arrebata. Se ha observado muchas veces, que son tibias y cortas las fiestas que verifican fuera de sus cofradías y lejos de sus pinturas»[56]. El respeto a las aristocracias africanas, las procesiones solemnes de sus reyes y reinas y las pinturas murales que Haënke describió con cierto desprecio revelan que las cofradías articularon una memoria e identidad colectiva.

Por último, las cofradías también sirvieron para solventar el significativo gasto de un funeral que, en el caso de los esclavos, era más difícil de afrontar. Los miembros de las cofradías organizaban los funerales con misa cantada, muchos cirios y lloronas. El costo era asumido por la cofradía ya que disponía de un fondo exclusivo para tal menester. Cada cofrade pagaba una cuota mensual sabiendo que, en caso de deceso, tendría un funeral digno. Para los intelectuales ilustrados como los del Mercurio, la creciente libertad conquistada por los cofrades debía ser criticada y erradicada. Esto permite apreciar que las cofradías alteraron su constitución original, de ser simplemente religiosas y asistencialistas –siguiendo los dictados del sistema–, los cófrades también usaron estos espacios como plataforma para impulsar una integración colectiva reelaborando sus identidades étnicas.

56. *Mercurio Peruano*, T.II, [1791] 1964: 121.

El matrimonio y la familia esclava

Desde los primeros años de la sociedad colonial, la Iglesia y las autoridades civiles mostraron una preocupación constante sobre la sexualidad y el matrimonio pues deseaban consolidar una sociedad ordenada en naciones 'puras'. En ese contexto, el matrimonio fue considerado de vital importancia para mantener el equilibrio social. Por eso la Corona tuvo una política claramente favorable al matrimonio de los esclavos. *Las Siete Partidas* señalan que podían casarse libremente: «Pueden los siervos casar en uno y aunque lo contradigan sus señores, valdrá el casamiento»[57]. El matrimonio esclavo fue considerado igual que el de las personas libres, un ritual sagrado que, además, no podía ser derogado por la ley humana de la esclavitud, favoreciendo contundentemente la libre elección de los contrayentes esclavos. *La Recopilación de Leyes de Indias* estipuló que en caso de la venta de un esclavo casado, el dueño del otro cónyuge podría comprarlo para mantener el matrimonio (Tardieu, 1997)[58]. El Segundo Concilio Limense de 1567 aplicó las decisiones del Concilio de Trento, amenazando con excomulgar a los dueños que pusiesen trabas al matrimonio de los esclavos. El tercer Concilio de 1583 condenó cualquier obstáculo al matrimonio de esclavos (Tardieu, 2005: 72). Los esclavos, conocedores del discurso moral de las autoridades eclesiásticas, no dudaron en usarlo para sus propios fines acudiendo con mucha frecuencia al Tribunal Eclesiástico. Con el tiempo, los esclavos, sujetos a un propietario y no a un padre, usaron en provecho propio la libre elección del cónyuge y el matrimonio con un residente. En ese sentido, la protección eclesiástica al matrimonio se convirtió en un arma legal porque cuando un propietario decidía vender a su esclavo fuera de su entorno, el cónyuge acudía a los tribunales para bloquear la venta[59].

---

57. *Las Siete Partidas del rey Alfonso el Sabio*, Partida IV, Titulo 5, Ley I.

58. *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, Libro VII, Título V, Ley V.

59. Para el siglo XVIII la *Pragmática Sanción* emitida por la Corona primero para España en 1776, después para América en 1778, prohibió el matrimonio entre novios considerados desiguales social, económica o étnicamente. Este corpus jurídico es de vital importancia porque reforzó el poder de los padres sobre la voluntad de sus hijos. Sin embargo, la Pragmática fue dirigida en especial a la conservación de la pureza étnica y socioeconómica de las élites aunque tardíamente, en 1803, se amplió la orden hacia las clases bajas incluyendo a los negros, reforzando el poder de los padres para negar los matrimonios aduciendo desigualdad étnica, económica, social y cultural. En el Archivo Arzobispal de Lima se conservan algunos testimonios de padres y madres libertos que se opusieron al matrimonio de sus hijos con inferiores, es decir esclavos y negros.

Esta práctica, llamada 'expatriación' por los esclavos, fue muy extendida probablemente porque compartían con sus amigos, parientes y vecinos sus pequeñas victorias en los tribunales extendiéndose el conocimiento judicial a la comunidad. Es bastante común leer quejas de esclavos solicitando que no vendan a su cónyuge fuera de la ciudad invocando la santidad del matrimonio, en especial de las esposas, madres y otros parientes femeninos. Por ejemplo, en 1783, Juliana, esclava de la hacienda de Palpa, se presentó ante el Tribunal Eclesiástico de Lima para denunciar que su esposo Valentín, también esclavo de la misma hacienda, fue vendido a una panadería limeña: «Yo me casé con la inteligencia de que al dicho mi marido no se lo había de extraer de la hacienda y viendo que se le ha vendido y no pudiendo ni queriendo privarme de su compañía me he venido a esta ciudad donde reside para vivir con él»[60]. También hay casos conmovedores en los cuales los hombres defendieron su matrimonio con esclavas, aun siendo indios, libertos y de castas con más prestigio que sus esposas. Por ejemplo, en 1792 se presentó ante la Real Audiencia Manuel de Aguirre para interponer una demanda contra doña María del Carmen Gutiérrez, ama de su esposa Petronila Gutiérrez: «Hace el tiempo de cinco años que la referida mi mujer se halla padeciendo de los dos ojos en los que tiene dos nubes grandes, el uno de ellos ciego enteramente y el otro casi perdido pues solamente ve bultos… Pero sin embargo, de estar sacrificándome en pagarle los jornales por lo mucho que amo y estimo a mi mujer ha resuelto la referida doña María del Carmen Gutiérrez, separarnos…Me causaría gravísimos perjuicios asi por no poder aliviar a mi mujer como por no tener esta infeliz otro asilo que mi protección de mi trabajo personal»[61]. Manuel era libre, de casta cuarterón y su mujer Petronila, esclava, de casta china. A pesar de las diferencias legales y de castas, ambos conformaron una pareja defendiendo su derecho a vivir juntos. De ser cierta la demanda, demostraría que, a pesar de las barreras legales de la esclavitud, las personas convivían, amaban y protegían a su cónyuge, así sea esclavo.

Pero el matrimonio también implicó otras ventajas para los varones esclavos. En 1795 Miguel Vergara acudió al Tribunal Eclesiástico para exigir que el amo de su esposa la venda y así poder hacer vida maridable:

60. AAL, Causas de negros, Leg. 31, Exp. s/n, 1783, fx 1. La queja completa en Arrelucea (2009).

61. AAL, Causas de negros, Exp. s/n, 1792. Fx. 2.

«Estuve frecuentando su casa sin la menor novedad después que cumpliese mi esposa con su servicio y sin faltar a sus obligaciones debía también atender al mío». Pero el propietario de Manuela lo acusó de hurto por lo que fue llevado preso a una panadería: «Impidiendo no solo el uso del matrimonio en aquellos días acostumbrados, no quería que mi mujer salga a verme ni que yo vaya a su casa abonando a que no sepa nada de mí ni me lave la ropa teniendo corazón para prohibirle así que fuese a auxiliarme cuando me estaba muriendo en el hospital»[62]. Como se observa, para Miguel era obligación de su esposa atenderlo, lavar su ropa, administrarle las medicinas, cocinar, entre otras tareas reconocidas por la costumbre además de la esclavitud. Los esclavos acudieron a los tribunales para defender el matrimonio tanto como para quejarse de sus cónyuges. Entre los casos usuales figuran las quejas de esclavas casadas con esclavos, libertos e indios que al mismo tiempo también eran sus propietarios. Las esclavas compradas por sus esposos enfrentaban una mayor desigualdad y subordinación. Esta peculiar situación de esposa-esclava podía incrementar los conflictos conyugales y erosionar el vínculo matrimonial, tanto así que varias esclavas se presentaron al Tribunal Eclesiástico para anular sus matrimonios invocando la sevicia conyugal. Ese fue el caso de Isabel, una joven esclava comprada por su esposo liberto quien después de un tiempo la obligó a trabajar de jornalera y llegó a azotarla públicamente por no entregarle el jornal correspondiente[63].

A veces, al obtener la libertad una pareja de esclavos enfrentaban tantos conflictos que el matrimonio se deterioraba irremediablemente. Sabemos de algunos casos porque llegaron a los tribunales generando una documentación; sin embargo, otras parejas vivieron relativamente en paz, criaron a sus hijos y envejecieron juntos sin dejar huella histórica de la felicidad conyugal. Pero, las fuentes nos dejan más evidencias de la infelicidad.

En los últimos años, los historiadores latinoamericanos han enfatizado en las singularidades de la familia de africanos y afrodescendientes. Por ejemplo, en las islas caribeñas británicas existía una mayoría que pertenecía a familias sin cohabitación permanente porque vivían en diferentes plantaciones, otras familias estaban formadas sólo por madres e

62. AAL, Causas de negros, Leg. 33, Exp. LXI: 76, 1795, fx. 1.

63. AAL, Causas de negros, Leg. 32, 1788.

hijos y en otros casos se presentaron hogares conformados por hombres solteros. La plantación no siempre brindó las condiciones para formar familias nucleares; sin embargo, en algunas zonas de Brasil, Colombia, Ecuador, Cuba y el sur norteamericano los esclavos formaron familias en espacios llamados barracones, galpones, chozas, senzalas y rancherías. Incluso es posible apreciar un sistema secundario de parentesco aún en zonas donde la familia esclava no aparece ante los ojos de los historiadores. Los compadrazgos fueron relaciones de amistad y respeto evidenciando las redes tejidas pacientemente por los esclavos, sus vecinos, colegas de oficio, patrones y amos. En contraste, en el Perú la historiografía especializada en la esclavitud ha trabajado poco en torno a la familia y el matrimonio de esclavos. En un artículo pionero, Hünefeldt expresó que el antagonismo entre esclavitud y familia fue resuelto «a través de múltiples mecanismos por la población esclava […] creándose mayores redes de alianzas sociales que entre la población blanca» (Hünefeldt, 1984:154).

Si partimos de la definición legal, en *Las Siete Partidas* se estipula que «familia se entiende el señor de ella, e su mujer, y todos los que viven so él, sobre quien ha mandamiento, así como los fijos e los sirvientes e los otros criados»[64]. El significado de la ley supera los conceptos de consanguineidad, casa y residencia. Si bien es cierto que la ley y el peso de los amos en las relaciones familiares de los esclavos fue importante, no todo se agotaba con esta intervención. La legislación no es concluyente para la comprensión de las prácticas cotidianas, las cuales se produjeron en un escenario de negociación en el que instituciones como la Iglesia no siempre apoyaron a los amos, incluso es conocida su preocupación por el matrimonio y la convivencia de las parejas esclavas (Tardieu, 1997). Hay evidencias de diferentes tipos de familia esclava, por lo menos al interior de las haciendas jesuitas y en las ciudades, generada tanto por las condiciones propias de esos escenarios como por la agencia de los mismos esclavos: la familia matricentral con padre ausente, la familia fragmentada al ser esclavos de diferentes amos, la familia nuclear pero subordinada a la del propietario y, por último, la familia nuclear independiente del amo.

En la sociedad colonial, las familias esclavas presentaron algunos rasgos generales como las relaciones afectivas consanguíneas y espiri-

64. *Las Siete Partidas*, Libro VII, Titulo XXXIII, Ley VI.

tuales, los mecanismos de protección en cuanto al cuidado de la salud, la alimentación y el parto, la defensa de sus derechos e, incluso, la liberación de sus miembros. También la familia esclava mantuvo y reprodujo jerarquías internas expresadas en la presencia de padres, madres, abuelos, abuelas, hijos, padrinos, madrinas y nietos, litigando por sus derechos y participando en los acontecimientos importantes en la vida de sus miembros como el bautizo, el matrimonio y la defunción. Por último, la familia esclava se articuló a pesar de los distintos problemas en torno a la cohabitación. Algunos padres y madres vivieron con sus amos mientras sus hijos permanecían en otras casas por ser esclavos de diferentes amos; también estaban sujetos a una posible venta o mudanza de barrio, pero esas limitaciones no fueron impedimento para mantener sus vínculos familiares ni borrar la memoria familiar. La documentación histórica, como los libros parroquiales y los expedientes judiciales, muestra la silenciosa lucha de los esclavos por mantener sus lazos familiares a pesar de la ausencia de cohabitación permanente, el poder de los amos, la venta y otros aspectos propios de la esclavitud. Algunos documentos prueban que no pocas madres esclavas se mantuvieron cerca a sus hijos como María Antonia Oyague. En 1784 compró su libertad y dejó en poder de su exama a su hija María Ignacia, pero continuamente reclamó a la propietaria para que mejore la alimentación y vestimenta de su hija. Un día de 1798 un grupo de vecinos piadosos fueron a la casa de María Antonia llevando a su hija muy enferma, sin comer y sin atención médica. Entonces ella interpuso una demanda por sevicia porque su hija «ha tolerado hambres y desnudeces y continuos castigos pues su ordinario alimento ha sido escasísimo, su vestuario de jerga, el castigo notorio»[65]. La propietaria argumentó que la esclava no ejercía trabajos pesados, pero María presentó como testigos varias mujeres pardas, mulatas y negras que declararon haber observado la falta de atención hacia la pequeña María Ignacia. El proceso judicial duró hasta 1800 y la sentencia exculpó a la propietaria del cargo de sevicia, sin embargo la tenaz madre logró algo muy importante para su hija: María Ignacia fue vendida en menos precio a un comprador en Lima y con la condición de pagar un jornal relativamente más bajo. Sin duda alguna, valió la pena la batalla legal para conservar a su hija en Lima; además, revela la capacidad de algunas esclavas para tejer sus redes de solidaridad: es sintomático que presente

65. AGN, RA, Causas Civiles, Leg. 367, Cuad. 3366, 1798.

testigos mujeres, madres y afrodescendientes como ella, dispuestas a interceder por una niña.

La documentación también demuestra que la esclavitud impedía formar lazos familiares cotidianos permanentes porque la venta de uno de los miembros era un asunto posible, la separación estaba presente en sus vidas. Sin embargo, los esclavos procuraron mantener sus vínculos familiares aprovechando las características del entorno donde vivían. En los archivos es posible encontrar casos de esclavos visitando parientes, amigos y cónyuges, paseando por la ciudad, representando a sus familiares en los tribunales, presentándose como testigos en los litigios y participando en ceremonias familiares importantes como bautizos, matrimonios y defunciones demostrando que a pesar de todo fueron capaces de mantener los vínculos familiares y relaciones personales cotidianas[66]. Por supuesto, en otros escenarios como algunas haciendas, tales como las de la costa norte y central, las condiciones de control eran tan aplastantes que el matrimonio y la familia esclavas fue más limitada; sin embargo, la capacidad de sobrevivencia de los africanos fue más fuerte aún.

66. Este rasgo ha sido analizado por diversos autores como Hünefeldt (1979), Flores Galindo (1984), Aguirre (1993) y Arrelucea (1999).

SEGUNDA PARTE: DE LA INDEPENDENCIA A LA ABOLICIÓN DE LA ESCLAVITUD (1821-1854)

DE LA INDEPENDENCIA A LA ABOLICIÓN DE LA ESCLAVITUD (1821-1854)

1. La crisis del sistema esclavista

El sistema esclavista fue erosionándose poco a poco por una confluencia de fuerzas: de un lado, la movilidad social y la flexibilización de la esclavitud por parte de los mismos africanos y afrodescendientes y, por el otro, las protestas, levantamientos y las diferentes coyunturas de tensión social que se intensificaron a lo largo del siglo XVIII y se profundizaron con las guerras de independencia y las luchas caudillistas que se extendieron hasta mediados del siglo XIX.

En un esfuerzo de largo aliento, de generación en generación, los africanos y afrodescendientes fueron flexibilizando sus relaciones con las autoridades, amos y patrones; además, también lograron ascender socialmente, se capacitaron en oficios considerados con mayor estima social, ahorraron cada real, cambiaron de denominación étnica y tuvieron descendencia. Este notable esfuerzo, silencioso pero subversivo, erosionó las bases de la sociedad colonial esclavista. Por ejemplo, por lo menos desde la época de San Martín de Porres, varios afrodescendientes identificados como 'mulatos' gozaron del aprecio de sus contemporáneos. Fray Miguel de Santo Domingo fue secretario del virrey Toledo, estuvo a cargo de procurar alimentos a los frailes, sirvientes y esclavos de la comunidad, también fue asignado responsable del libro del Coro y tesorero del convento. Incluso, con la aprobación de su superior, Fray Miguel inició pequeñas operaciones mercantiles enviando bienes a otros dominicos al interior del virreinato, incluso a Portobelo. Gracias a sus habilidades gozó de una excelente reputación entre los mercaderes y sus superiores, incluso fue

visto como virtuoso. Su lugar de entierro, debajo de la capilla, fue marcado con una cruz (Cussen, 2014: 40-41). Pedro de Utrilla fue amigo de San Martin de Porres, de oficio barbero, procreó un hijo con una mujer española al que bautizó con su mismo nombre. El hijo, Pedro de Utrilla, fue un reconocido cirujano del Hospital Santa Ana de Lima, atendiendo no solo a indígenas sino también a los miembros de la elite española. También llegó a ser uno de los primeros médicos en practicar una autopsia, lo que lo llevó a ser considerado uno de los más importantes cirujanos latinos de Lima. Al parecer sus actividades profesionales fueron exitosas pues amasó nada menos que cuatro mil pesos, el valor de ocho esclavos bien entrenados (Cussen, 2014: 78).

San Martin de Porres, Fray Miguel de Santo Domingo y Pedro de Utrilla fueron mulatos con prestigio en una sociedad jerárquica donde el color de la piel marcó una inferioridad social, pero los tres supieron ascender usando las mismas reglas sociales en su beneficio. Al ser mulatos nacidos en América construyeron una imagen positiva de confiables, leales, diestros en el trabajo, virtuosos y devotos. Así como ellos, muchos africanos y afrodescendientes posteriormente siguieron ese camino basado en estrategias cotidianas, aceptaban las reglas del sistema y las utilizaban para ascender socialmente. Con todo, la sociedad también puso sus límites, los 'admitidos' en el ascenso social fueron pocos individuos entre los siglos XVI y XVII, no perturbaron mayormente el orden colonial.

Con el tiempo, la sociedad colonial presentó un perfil multiétnico con numerosas castas intermedias demostrando el fracaso del modelo inicial y, lo que es más importante, abrieron nuevos espacios de negociación de identidades étnicas coloniales lo cual alteró el orden jerárquico, aspecto resaltado por algunos intelectuales como Carrió de la Vandera: «El indio no se distingue del español en la configuración de su rostro y, así, cuando se dedica a servir a alguno de los nuestros que lo trate con caridad, la primera diligencia es enseñarle limpieza…con aquellas providencias y una camisita limpia, aunque sea de tocuyo, pasan por cholos, que es lo mismo que tener mezcla de mestizo. Si su servicio es útil al español, ya le viste y calza, y a los dos meses es un mestizo en el nombre» (1942: 289. Citado por Estenssoro, 1999: 95). Esta cita refleja el relativo peso que tuvo el color de la piel para diferenciar a los individuos en la sociedad colonial tardía. Así como un indio podía hacerse pasar como mestizo, un cuarterón podía decir que era indio según la ocasión. Por ejemplo, en 1793 Juan Manuel

Cartavio fue detenido por sospechoso de robo, dijo que era cuarterón libre; sin embargo, cuando el tribunal resolvió enviarlo a una panadería, Juan Manuel cambió rápidamente su identidad a indio piurano. El fiscal comentó: «Aseguró ser indio sin embargo de que no lo parece y más tira para cuarterón que a otra cosa»[67]. No sabemos si Juan Manuel fue indio, mestizo, mulato o cuarterón, lo interesante del caso es observar como este hombre se dio cuenta de que si permanecía como cuarterón iría a trabajar a una panadería, cárcel alterna de esclavos y libertos. Más le convenía ser indio pues estaba prohibido el trabajo forzado de indígenas en estos centros. En ese contexto, la apariencia física tenía un peso para fijar la identidad aunque también estuvo asociada a otros elementos como la condición legal, es decir, si la persona tenía obligaciones como pagar tributo o jornal, si estaba esclavizado, pertenecía a una cofradía, un gremio, una reducción, entre otros aspectos. También tenían importancia otros elementos más como la ropa, las joyas y montura, también las relaciones sociales como quiénes eran los vecinos y el dueño de la casa donde vivían las personas, quiénes eran los parientes y amigos, padrinos y protectores.

Por ejemplo, las más sensibles a estos elementos diferenciadores fueron las mujeres de castas consideradas inferiores porque dieron mucha importancia a la ropa, las joyas y el calzado porque procuraban vestir finamente, lucir joyas, pasear y comer en los lugares públicos a pesar de que las leyes les prohibió usar perlas, piedras preciosas, oro y sedas. Sólo en el caso de ser esposas de españoles podían usar zarcillos de oro con perlas, gargantillas y sayas de terciopelo[68]. Pero en la práctica esto no funcionó. Para el siglo XVIII los viajeros se fijaron en el lujo de algunas esclavas y libertas como Haënke, quien describe asombrado: «Las vendedoras de la plaza suelen ser negras…Las vivanderas en la mayor parte de estos géneros y a juzgar por su buena ropa y el modo en que se manejan, puede asegurarse que muchas de ellas pasan una vida cómoda y las más se enriquecen» (1901: 3). Por su parte, Laporte señaló hacia 1796: «Las demás clases de mujeres siguen el ejemplo de las señoras así en la moda de su vestuario como en la pompa de él llegando a la suntuosidad de las galas hasta las negras con relación a su esfera. Ni éstas ni otras andan descalzas como en Quito…El aseo y primor es prenda tan general

67. AGN, Causas criminales, Leg. 75, Cuad. 908, 1793, fx 7v.

68. *Las Siete Partidas del rey Alfonso el Sabio, Ley* 15, 16, 17,18.

en todas que siempre andan almidonadas luciendo los follajes de encajes cada una según sus posibles» (1796: 92). Para los viajeros fue el 'primor', pero para estas mujeres se trató de un esfuerzo para ser vistas y apreciadas como atractivas, sensuales, limpias y ordenadas; fue una estrategia de lucha contra los estereotipos vigentes que relacionaban a los sectores populares con la ausencia de belleza, la suciedad y el desorden.

No es casual que tengamos más denominaciones de castas finalizando el siglo XVIII y empezando el XIX. Entre ellas figuran negro esclavo, negro libre, pardo esclavo, pardo libre, moreno esclavo, moreno libre, mulato esclavo, mulato libre, cuarterón de mulato esclavo, cuarterón de mulato libre, quinterón de mulato esclavo, quinterón de mulato libre, requinterón de mulato libre, blanco, zambo, zambo esclavo, zambo libre, chino esclavo, chino libre, indio noble, indio, mestizo, cuarterón de mestizo, quinterón de mestizo, chola, china chola, español natural de España, español natural de América, americano, extranjero (Estenssoro, 1999: 96)[69]. Algunas fueron implantadas desde la óptica de una pequeña elite ilustrada y otras usadas por los sectores populares producto de una conquista cotidiana en las calles, tabernas, pulperías y chinganas. En los tribunales, los individuos de los sectores populares se presentaban pidiendo justicia, aprovechaban las circunstancias tentando las posibilidades. Por ejemplo, una mulata libre, vendedora de tamales, se presentó ante el Tribunal Eclesiástico en Lima identificándose como 'doña', aunque después en la respuesta eclesiástica se dirigieron a ella sólo con su nombre 'corrigiendo' el error y colocándola de nuevo en su lugar[70].

69. La lista fue comunicación personal de Cosamalón. En otras sociedades de plantación como Haití desarrollaron una variedad impresionante de negros: negro azul, negro carbón, negro azabache, negro rosado, negro rojo, negro claro, negro sombrío, moreno, moreno oscuro, moreno claro, moreno franco, moreno rojizo, moreno caoba, castaño, bronceado, tostado, caramelo, rapadou, melaza, canela, ciruelo, durazno, caimito, café con leche, chocolate, cobrizo, almíbar, zapotillo, pistacho, bronce, color de aceite, amarillo, amarillento, amarillo rosado, plátano maduro, rojo ladrillo, rojizo, rosado, beige, blanco, balquecino, rojo sangre, rojo cangrejo, amarillo damasco, hasta categorías que son inimaginables como *kaka jouromon* (viejo color amarillo de la calabaza dulce) y *jone tankou bél mai moulin* (amarillo como un lindo maíz molido) (Bonniol, 2009: 154).

70. AAL, Causas de negros, Leg 31, Exp. LVIII, 1790. De manera similar, San Martin sostiene que los esclavos chilenos usaron esta estrategia para posicionarse en los tribunales, aunque, coincidiendo en nuestras apreciaciones, deben ser entendidas en el marco de los sectores populares (2010: 260-261).

Al tener una multiplicidad de categorías intermedias fue más viable la movilidad social, lo importante era contar con los 'ropajes' adecuados para posicionarse en determinados espacios, 'pasar' a otra casta. Por ejemplo, en el ámbito judicial, ser 'puro', hijo legítimo, casado por la Iglesia, sin mancha africana, entre otros aspectos, marcaba una superioridad social, mientras que una persona considerada negra, ilegítima, amacia y esclava estaría en desventaja. En este contexto de 'desorden social' generado por las castas y la posibilidad de cambiar de identidad étnica, Gregorio de Cangas e Hipólito Unanue procuraron volver a fijar los criterios diferenciadores. Como bien notó Juan Carlos Estenssoro, Gregorio de Cangas elaboró una clasificación basada en tres troncos primigenios: españoles, negros e indios. Luego clasificó las castas como mezclas de los tres troncos dividiéndolas en tres niveles; en el primer nivel consignó las siguientes mezclas: de español y negra redunda mulato; de mulato y española, testerón o tercerón; de testerón y española, cuarterón; de cuarterón y española, quinterón; de quinterón y española blanco o español común. En el segundo nivel: de negro y mulata sale sambohijo; de sambohijo y mulata, tente en el aire; de tente en el aire y mulata, salta atrás. En el tercer nivel: de español e india, mestizo real; de mestizo e india, cholo; de cholo e india, tente en el aire; de tente en el aire e india, salta atrás. En un cuarto nivel, las mezclas de indio y negra dan como resultado chino; de chino y negra, rechino o criollo: de criollo y negra, torna atrás (Estenssoro, 1999: 80). Para Gregorio de Cangas y para muchos más en esa época, las mezclas con negros e indios alteraban y denigraban los productos, en cambio la mezcla con español blanqueaba, es decir conducía hacia arriba. Por eso, en el primer nivel las mezclas con negro terminan bien, en español, pero en los siguientes niveles el resultado es 'salta atrás', en negativo porque predominan las mezclas con indio y negro.

En esa línea, Hipólito Unanue escribió un texto científico titulado *Observaciones sobre el clima de Lima y su influencia en los seres organizados, en especial el hombre* (1806), en el cual describió los grupos americanos, sus cualidades y defectos anotando que los españoles criollos tenían «facciones hermosas, solidez de pensamiento y un corazón lleno de generosidad». En contraste, los africanos y sus descendientes poseían «facciones salvajes, color negro, espíritu pesado y un corazón bárbaro». Para remarcar más la inferioridad del africano y sus descendientes, Unanue afirmó que la humanidad formaba parte de una larga cadena que unía el

cielo con la tierra, en ella estaban eslabonados todos los seres vivos desde los más inteligentes hasta los más brutos. Muy cerca al trono de Dios se ubicaban los griegos y europeos, luego los asiáticos, un poco más abajo los americanos y casi juntos los africanos con los orangutanes. Con ese ejemplo, Unanue sentenció que el africano era «el último de la cadena y el que eslabona al hombre con el bruto» (1806: 34-40). Como se observa en la cita, la belleza física, la inteligencia y la moral fueron consideradas cualidades superiores que sólo poseía la nación española cuyos miembros detentaban el poder y la autoridad sobre los demás. De acuerdo con Estenssoro, estas ideas más o menos consensuadas reflejan un marcado discurso criollo que intentó enfrentarse a los ideales peninsulares esgrimiendo otras categorías diferenciadoras, más americanas como el clima y la tierra que, según Unanue, otorgarían una fisonomía, una psicología y un carácter particular a los españoles criollos. Unanue no extendió estas cualidades a los indios o negros criollos nacidos también en América y sometidos a los mismos factores geográficos y climáticos asumiendo una nueva categoría diferenciadora local 'desde arriba' además, como es notorio, no incluye a las castas en su reordenamiento social ideal (1999: 104).

Por su parte, los mercuristas se acercaron de manera distinta y contradictoria a los sectores populares llamados «populacho», «clases bajas, viles y abyectas», «gente de baja esfera», el «bajo pueblo». Estenssoro notó esta ambigüedad, ya que por un lado trataron de controlar, reprimir y reformar sus valores, costumbres y sensibilidades y, del otro, como concepto colectivo fue transformado en distintos personajes populares para tomar sus voces y criticar en su nombre (Estenssoro, 1999: 74). Definitivamente esta problemática tuvo relación con la preocupación por el mestizaje desenfrenado y el caos social que, según su razonamiento, conduciría finalmente a una regresión de la humanidad. El primer número del *Mercurio Peruano* contiene un artículo que lleva por título "Descripción anatómica de un monstruo", la narración del extraño parto de una mujer identificada como Mariana, una negra bozal. El artículo describe al recién nacido como «un monstruo», sin cerebro y con dos sexos, terminando con la frase «la misma negra varía en sus partos el monstruo y el hombre»[71].

71. *Mercurio Peruano*, T.I, [1791] 1964: 7-8. El énfasis en la ausencia de cerebro y los dos sexos juntos en realidad aluden a los dos grandes estereotipos adjudicados a los negros: sin capacidad intelectual pero con una gran potencial sexual. Por otro lado, al mencionar que es una negra bozal se refuerza la idea de monstruosidad porque como bozal sería el tronco primigenio de la nación africana y por tanto, depositaria de mutaciones futuras.

A primera vista parece un tema extraño al Mercurio Peruano, un verdadero despropósito. Sin embargo, los mercuristas estuvieron empeñados en atacar lo que percibieron como los males del Perú, entre ellos el mestizaje y las castas. En ese sentido, promovieron el miedo a las uniones con afrodescendientes. Los mercuristas reclamaron reordenar la sociedad en naciones y castas, tal como fue el proyecto original del siglo XVI. Por ejemplo, Joseph Ignacio de Lequanda criticó la movilidad de las castas: «El negro y demás castas *pretenden la imitación del dominante* y esta es la proporción que regla sus consumos en los trajes y ornatos siendo innegable el lujo que reina en estos moradores»[72]. Los intelectuales del Mercurio fueron enfáticos en criticar lo que percibieron como una confusión étnica donde ya no era posible distinguir quién era quién, en una carta remitida a los editores, que probablemente fue usada para ocultar la identidad de uno de los mismos mercuristas, se lanza una campaña de reorganización afirmando que América está enfrentada: «La América en su interior no prospera como fuera justo y es que dentro de sí misma brota la cizaña de la división que la debilita y destruye»[73]. Luego arremete totalmente contra las castas: «Siendo así que consideradas en general son menos estimadas que los indios porque estos están protegidos, y aquellas no tanto por la legislación, con todo en la práctica se advierte que los particulares de estas por su maña, su aptitud, y a veces por su fuerza, han sabido ganar partido con la tercera clase llamada española, que tiene en la mano el gobierno». Finalmente critica la pereza de los españoles: «En ella [Lima] no se conocen más de dos clases, nobleza desarreglada y plebe despreciada. Digo que la nobleza es desarreglada por la facilidad con que cualquiera se introduce en ella con tal que no trabaje con las manos, sino que se mantenga ocioso, se abrigue con la protección de algún poderoso o rico, a quien dé el nombre de patrón o ponga una miserable tienda para adquirir el título de comerciante, cuando el de tendero o regatón le sería a los más suficiente». Estas críticas se enlazan con las de Lequanda, quien dos meses antes ya había fustigado contra los españoles que no querían trabajar en oficios considerados de castas.

---

72. Ignacio de Lequanda, T.II [1794] 1964: 120. Las cursivas nuestras son para llamar la atención sobre la idea de la asimilación cultural en los grupos populares.

73. "Carta remitida a la Sociedad, que publica con algunas notas". *Mercurio Peruano,* Tomo X [1794] 1964: 255-280. Las siguientes citas corresponden a la misma fuente.

Los mercuristas también criticaron a las nodrizas o amas de leche quienes fueron vistas como mujeres con mucho poder doméstico debido a la relajación de la esclavitud. Como bien analizó Zegarra, esta elite ilustrada, deseosa de modificar la sociedad, se preocupó por el rol de la madre, cuestionó los pocos conocimientos científicos de las parteras y los excesivos derechos de las amas de leche criticando parcialmente algunas viejas costumbres domésticas como la lactancia. Tales preocupaciones partían de las nuevas ideas ilustradas, los discursos dados por los médicos higienistas, de allí la necesidad de construir la imagen de la madre ilustrada que sería la responsable de criar a los nuevos súbditos. En otras palabras, fue necesario replantear el rol femenino sujetándolo a la esfera doméstica y sobre todo expulsar de los círculos más íntimos a las esclavas domésticas quitándoles sus prerrogativas y privilegios derivados de un orden esclavista relajado y flexible (2001: 161). El artículo "Amas de leche. Segunda carta de Filomantes sobre la educación" denuncia las redes de poder de los esclavos domésticos y, en particular, advierte claramente el de las amas de leche, porque «contaminarían» la inocencia de los niños con su leche, después con los juegos y bailes: «Esta libertad de las amas suele ser fatal a la inocencia de los niños, que estos rozándose solo con la gente de esta ralea se familiarizan con sus modales groseros y que aprenden y adoptan todas las llanezas que entre sí practican los esclavos, que una madre honrada no debiera celebrar y si impedir muy severamente los bayles tal vez indecentes que enseñan a las muchachitas, ya sea con sus consejos, ya sea con el ejemplo práctico»[74] .

El discurso ilustrado quiso reconfigurar el espacio doméstico, de allí su preocupación por la educación de los niños, el nuevo rol educador de las madres y el control de las esclavas. Para ser 'civilizado' se necesitaba romper las relaciones esclavistas flexibles entre amos y esclavas, separar los cuerpos, poner distancia entre superiores e inferiores: «No se vinculen los padres ni las madres a ser unos protectores eternos y unos dependientes de todos los antojos de semejante gente. ¿No es una indecencia y una bajeza el que por contemplación de una criada, vaya un hombre de

74. *Mercurio Peruano*, 27 de enero de 1791, Tomo I [1794] 1964: 60. Un artículo anterior, "Apólogo histórico sobre la corrupción de las colonias romanas de África", analiza el rol de las nodrizas en Roma concluyendo que la corrupción de los esclavos fue una de las causas de la decadencia moral del Imperio. Tal parece que se trata de una advertencia para los limeños. *Mercurio Peruano*, 16 de enero de 1791, Tomo I, [1794] 1964: 33-36.

bien a importunar a los jueces, perturbar el orden de la justicia y patrocinar los delitos ajenos?»[75].

Dentro de esa línea reflexiva de fines de siglo, la pureza de sangre, los apellidos nobles y las familias decentes fueron más valorados frente al peligro de la impureza producto del mestizaje. La palabra 'casta' apareció continuamente para designar las mezclas, definidas por su volubilidad, desenvoltura y desorden; por eso, siguiendo al autor citado, el discurso ilustrado desarrollado por un sector de la elite enfatizó en el mestizaje, se preocupó por marcar el vasto espectro de la diferenciación, jerarquizarlas y condenarlas (Estenssoro, 1999: 77)[76]. Tal reacción se explica, en parte, por el accionar cotidiano de los esclavos y libertos quienes tensaron las estructuras sociales, negociaron y se confrontaron con las autoridades y sus amos para relativizar la esclavitud y las condiciones de vida.

Hay dos ejemplos de personas etiquetadas como 'de castas' cuyas vidas y prácticas evidencian estas luchas: Miguel Chirinos y José Onofre Antonio de la Cadena y Herrera, dos afrodescendientes poco conocidos. De acuerdo con las investigaciones inéditas de Román Flores, Chirinos fue un hombre muy distinguido en el Cusco, hijo legítimo de padres nobles, emparentado con don Juan Bustamante Carlos Inca[77], hacia 1781 fue nombrado Canónigo de Gracia y finalmente Deán de la Catedral del Cusco. En 1754 fue nombrado como Racionero del Cabildo Eclesiástico del Cusco, pero inmediatamente fue denigrado por los demás miembros del mismo por «la notoria oscuridad de su cuna», en clara referencia a su ascendencia africana pues provenía de una familia identificada como mulata. Según los demás miembros del Cabildo Eclesiástico, Chirinos sería «incompetente por la nota de ser su padre, tíos, y primos mulatos con tiendas públicas de plateros»[78].

---

75. *Mercurio Peruano*, 27 de enero de 1791, Tomo I [1794] 1964: 62.

76. Dentro de esa preocupación ilustrada por las diferencias sociales del mestizaje, se entiende mucho mejor la producción de los cuadros de castas, las discusiones sobre el mestizaje, las castas, la vagancia y los desórdenes sociales, todo enmarcado en las fuertes coyunturas de intranquilidad social.

77. Juan Bustamante Carlos Inga (1707-1765) perteneció a la elite indígena cusqueña, se casó con doña Andrea Chirinos. Hacia 1740 escribió un expediente voluminoso reclamando el marquesado de Oropesa ante el Rey de España.

78. Generosa comunicación personal del historiador Román Flores quien se encuentra elaborando una investigación sobre el Deán Chirinos. 09/12/14.

En cuanto a José Onofre de la Cadena, fue «un mulato dispuesto, en una sociedad colonial y esclavista, a denunciar y contrarrestar los abusos de aquellos que buscaban monopolizar el poder» (Estenssoro, 2001: 15). José Onofre fue natural de Trujillo, estudió música, probablemente en la capilla catedralicia de su ciudad aunque también es probable que haya sido autodidacta. Revisando los textos escritos por José Onofre, Estenssoro afirma que cualquiera que haya sido el caso, este músico tuvo una formación sólida y una auténtica actitud crítica frente a los libros. En 1761 escribió la Carta Música dedicada a Ignacio de la Portilla, capitán de un Batallón de Infantería de Comercio de Lima. La cartilla fue vendida en Lima como el método más fácil para aprender a cantar de acuerdo a un aviso publicitario en la Gaceta de Lima. En 1765 José Onofre publicó la descripción de la *Máquina de moler caña dispuesta bajo las reglas matemáticas y fundamento de la ciencia mecánica o maquinaria*. Se sabe muy poco sobre su vida, Juan Castañeda ubicó algunos documentos como el Libro de Matrimonio de Mixtos del Archivo del Sagrario en Trujillo en el cual consta que José Onofre fue hijo de Magdalena Tirado y de padre no conocido, se casó dos veces, primero con Pascuala Velarde y después, el cinco de marzo de 1787, con Mariana Orbegoso, identificada como negra criolla. Además, también pudo determinar que trabajó como platero en Trujillo[79].

Por su parte, Estenssoro ubicó otros documentos en el Archivo General de Indias que permitieron conocer otros aspectos de su vida. En 1768 postuló al cargo de Maestro de Capilla en la Catedral de Trujillo y ganó el concurso de méritos, sin embargo el puesto fue conferido a Juan José de Solís, un violinista quien no figuraba en el concurso. José Onofre decidió quejarse directamente al virrey en Lima para defender su puesto dignamente ganado por sus méritos, pero al saberse esto en Trujillo las autoridades norteñas decidieron apresarlo por nueve días. José Onofre no se amedrentó, en 1772 escribió directamente al Consejo de Indias y al Rey denunciando ser víctima de discriminación por su condición de pardo:

79.Archivo El Sagrario de Trujillo (AEST). Libro de Matrimonio de Mixtos, f. 143, 1787. Generosa comunicación personal de Juan Castañeda, quien se encuentra investigando sobre este notable trujillano. 09/12/14. Para el siglo XVIII, Trujillo parece ser un lugar con menos trabas para el ascenso social y económico pues numerosos pardos y mulatos libres destacaron en la construcción, escultura, pintura, platería, orfebrería, algunos incluso llegaron a ostentar el título de "Maestro mayor" en el siglo XVIII. Tomando datos de Ricardo Morales Gamarra, Rocca menciona a algunos como José Mauricio Cáceres, Fernando Collado de la Cruz, Tomás Rodríguez, entre otros (2010: 52).

«Quando presenté el mérito e mi suficiencia, ninguno salió a oponerse, se me admitieron mis escritos, presenté la cartilla música que imprimí en prueba de mi suficiencia, ofreci servicios a la Yglecia, interpuse el Real Patronato, más tan solo me acarreó, el total desprecio en que vivimos por aca los pardos y por consiguiente una captura injusta, como si por ser pardo, no logro el maior honor, la mayor grandeza, que estriba solo en ser leal, humilde y obediente vasallo de su Magestad».

Hacia 1776, José Onofre fue denunciado por el prior del Convento de los dominicos de Chicama por no cumplir con la construcción de un órgano de madera por un valor de 500 pesos; después, en 1778, nuevamente fue acusado pero fue liberado de ambos procesos ya que gastó todo el dinero adelantado en la construcción del órgano. Parece que salió bien librado de estos líos y con fuerzas para seguir en papeleos, pues Juan Castañeda se encuentra trabajando dos documentos más que iluminan qué pasó con este trujillano. En 1777, Don Joseph Onofre Antonio de la Cadena presentó una petición para ser examinado en ciencias matemáticas. La aprobación hubiese significado el empleo de Ingeniero y Condestable de Artillería. No sabemos aún los detalles de este concurso, pero es una contundente evidencia del ascenso social de José Onofre, sus diversas estrategias, luchas y perseverancia. Finalmente, hacia 1798 Juan Castañeda informa que José Onofre fue Maestro de canto llano en el Seminario de San Carlos y San Marcelo, un centro de enseñanza de prestigio en la ciudad de Trujillo.

Estenssoro analizó otros casos que también merecen citarse porque los involucrados evidencian cómo construyeron sus propios espacios culturales y de diversión apropiándose de los gustos ilustrados. En 1790, una Academia de baile fue cerrada a petición del Coliseo de Comedias de Lima aduciendo que el público asistente al coliseo había menguado notoriamente por asistir a la academia donde un grupo de maestros de «baja esfera» enseñaban bailes al uso francés con gente «extraviada». Poco después los maestros 'pardos' Casimiro Esparza, capitán de la Infantería de Morenos libres, Juan Crisóstomo Baquíjano, cabo de la Infantería de Morenos libres y José María Arévalo, presentaron una petición para continuar en sus actividades. Sus argumentos se centraron en que tal medida atentaba contra la diversión libre y honesta del ciudadano –usaron los nuevos conceptos ilustrados–, sugiriendo a las autoridades que permitan el baile del minuet para, de esa forma, educar al pueblo (Estenssoro, 1996:

50-57). Así, 'negros', 'mulatos' y 'pardos' son etiquetas étnicas que invisibilizan a personas como Miguel Chirinos y José Onofre, preocupados por destacar en la sociedad a partir de sus habilidades y profesionalismo, alejándose de los empleos de menor estima social[80].

2. La coyuntura de la Independencia y las primeras décadas republicanas

La coyuntura de protestas y fuertes movimientos políticos y sociales de fines del siglo XVIII se prolongó con las guerras de independencia y las luchas de caudillos generando nuevas oportunidades para erosionar la esclavitud. Desde las fugas, el bandolerismo –ahora con un nuevo tinte político– y los palenques, hasta las posibilidades de utilizar el lenguaje liberal. Un aspecto interesante fue también la posibilidad de utilizar nuevos caminos hacia la libertad y el ascenso social. Por ejemplo, muchos africanos y afrodescendientes se enrolaron en las tropas realistas y patriotas bajo la promesa de libertad, si bien esta no se cumplió en todos los casos. Para Andrews (2007: 98), el siglo XVIII fue una experiencia dura con grandes lecciones para las autoridades hispanoamericanas, de allí que la política hacia los africanos y afrodescendientes fuera matizándose con el tiempo. Por ejemplo, a finales del siglo XVIII fueron incorporados en las fuerzas militares realistas eliminándose varios requisitos y ofreciendo varias ventajas. Sin embargo, las independencias nacionales fueron rápidamente asociadas a la libertad y a la abolición de la esclavitud, un aspecto notorio en algunas referencias. Por ejemplo, en 1818, desde Lima el virrey informó en una carta que los esclavos limeños se habían «decantado abiertamente por los rebeldes, de cuya mano esperan la libertad».

El temor al desorden producto de la falta de control de los esclavos y la posibilidad de levantamientos antecedió a las guerras de independencia, especialmente en la capital virreinal. Sin embargo, más allá de rumores e intenciones, las autoridades mantuvieron Lima como una plaza sólida (Bonilla y Spalding, 1972; Lynch, 1976; O'Phelan, 1988; Fisher, 2000). Basil

80. En épocas anteriores también se ha detectado este esfuerzo. Por ejemplo, durante el siglo XVII en Cusco, numerosos afrodescendientes llamados "mulatos libres" ingresaron como aprendices en los talleres de los artesanos para aprender el oficio. Según detalla Tardieu, fueron colocados por sus padres, madres, abuelos y exdueños previo contrato notarial (1998: 143-144).

Hall, un marino inglés que visitó Lima en 1821, señaló que la elite limeña vivía aterrorizada con la posibilidad de un motín, que él no consideró posible: «La creencia, de intento propagada y acogida con el ansia enfermiza del terror, que la población esclava de la ciudad pensaba aprovechar la ausencia de las tropas para levantarse en masa y masacrar a los blancos. En cuanto a mí, no puedo creer que esto fuese posible pues los esclavos nunca tuvieron tiempo para tomar tal medida y sus hábitos no eran de unión y empresa, siendo todos sirvientes y diseminados en una vasta ciudad, con rarísimas ocasiones de trato confidencial» (citado por Contreras y Cueto, 2007: 53).

Los dos líderes de los procesos de Independencia, José de San Martín y Simón Bolívar, simpatizaron inicialmente con la eliminación de la esclavitud reclutando cientos de esclavos africanos y afrodescendientes como soldados bajo la promesa de libertad. Posteriormente cambiaron sus posturas, aplicando medidas graduales como la "Libertad de vientres" y al mismo tiempo dictaron leyes rigurosas para controlar y sancionar a la población esclava y libre. Tanto San Martin como Bolívar concordaron en que la esclavitud era una herencia lamentable del pasado colonial pero difícil de eliminar en esos momentos (Andrews, 2007: 100; Aguirre, 2005: 163). Sin embargo, los africanos y afrodescendientes aprovecharon las oportunidades de esta nueva coyuntura histórica y se enrolaron en los dos bandos. De allí que Hünefeldt se preguntara cuál fue el elemento político aglutinador, ¿el origen africano? ¿las experiencias de ser esclavos? ¿el reconocerse como 'negros'? ¿o la convergencia de todo lo anterior? Ella propuso que aquellos que decidieron ser soldados del rey fueron los africanos bozales, mientras que aquellos que tomaron partido por los ejércitos realistas fueron los africanos esclavos y libres con experiencia de artesanos, cofrades, comerciantes y sirvientes domésticos (2010: 271).

Pertenecer a las filas de cualquiera de los bandos tuvo varias ventajas como el fuero militar, ejercer cierto grado de autoridad, movilidad territorial, ingresos —salario y derecho consensuado a los saqueos— y prestigio. Casi la mitad de la escuadra de Lord Cochrane y las dos terceras partes del ejército de San Martin fueron afrodescendientes; el general Miller, en sus memorias, anotó que fueron soldados distinguidos por su valor, constancia y patriotismo (citado por Tardieu, 2004: 24). Numerosos esclavos de Ica, Chincha y Cañete huyeron de sus haciendas para enrolarse al recién llegado ejército de San Martín. Por ejemplo, los esclavos

de la hacienda Caucato conformaron una tropa patriota conocida como "Los infernales" por usar gorras y ponchos de color rojo destacando por su valentía. Uno de los pocos nombres que se ha conservado es el de Ildefonso, esclavo de Chincha, quien cumplió misiones de espionaje en la costa central. Ildefonso fue enviado a una misión en Pisco, donde fue descubierto por la caballería española; al ser perseguido, se arrojó al mar gritando que prefería «morir mil veces por la causa de la patria más bien que obedecer a un español». Una vez rescatado su cuerpo, fue enterrado como un héroe por sus compañeros de armas (Tardieu, 2004: 26).

Por su parte, las tropas realistas también incorporaron afrodescendientes. Para atraer a más esclavos y libertos, el Virrey Joaquín de la Pezuela les prometió la libertad a cambio de cinco años de servicio en contra de los enemigos: «Seréis vestidos, alimentados, pagados y considerados en todo la misma forma que las tropas veteranas del Ejército nacional» (citado por Tardieu, 2004: 26). Posteriormente, ante el temor de que San Martín atacase Lima, el virrey La Serna enroló a 1,500 esclavos de la ciudad y sus alrededores prometiéndoles su libertad después de seis años de servicio (Anna, 2003: 227).

Era, con todo, un nuevo escenario donde los africanos y afrodescendientes adquirieron un nuevo lenguaje para litigar en los tribunales, otros se amotinaron en las haciendas exigiendo la libertad o el derecho a un mejor trato. Aguirre ha estudiado lo que considera un "despertar jurídico" en los africanos y afrodescendientes porque aprendieron que su condición no era 'natural' ni irreversible y que podían apelar a la justicia cuando se vulneraban sus derechos (Aguirre, 1990: 152). Coincidentemente, para Hünefeldt las luchas por la independencia desataron los lazos de dominio y otorgaron un nuevo lenguaje para litigar y negociar (1979b: 82).

Otros esclavos aprovecharon para liberarse formando milicias no tan disciplinadas y bandas temibles que aprendieron a negociar con los caudillos de turno o deambular por su cuenta recorriendo el territorio nacional y desafiando el endeble orden de los primeros años republicanos (Walker, 1990: 116-120; Aguirre, 2005: 165). Sus víctimas fueron gente común y hacendados, cobradores de impuestos y burócratas. Por ejemplo, el coronel de milicias del Santa, Ángel González del Riego, fue asesinado de 23 puñaladas por sus esclavos, lo que obligó a la intervención

de las tropas de la fragata Monteagudo. Asimismo, en 1835 un piquete de esclavos de Cañete recorrieron las haciendas para liberar a los trabajadores esclavizados (Walker, 1990: 124-125). La documentación disponible apenas los menciona como bandidos, asesinos y montoneros, hoy en día diríamos que son libertadores porque intentaron eliminar la esclavitud sin esperar decretos del Estado.

Entre las postrimerías del virreinato y la república vivieron numerosos afrodescendientes que ascendieron, ganaron estatus y gozaron del prestigio público, en medio de esos convulsos años. Algunos fueron músicos, pintores, maestros de baile, intelectuales, religiosos, entre otros, que vivieron entre la sociedad colonial y republicana. Entre los más destacados figuran José Manuel Valdés, José Gil de Castro y Francisco "Pancho" Fierro.

José Manuel Valdés[81] fue hijo de Baltazar Valdés, músico indio natural de Saña, y de María del Carmen Cabada, lavandera, negra libre, natural de Lima. Estudió en el prestigioso Colegio de San Ildefonso donde aprendió latín, después también aprendería inglés y francés. Estudió medicina bajo la dirección de Hipólito Unanue, quien le invitó a escribir artículos sobre medicina en el *Mercurio Peruano* con el seudónimo de Joseph Erasistrato Suadel. El Protomedicato de la ciudad le extendió un certificado de cirujano latino y médico en 1792 y, en un hecho sin precedentes, el Cabildo y la Audiencia de la ciudad elevaron una súplica al Rey Carlos IV para pedir una dispensa para Valdés, otorgada en 1806, por el cual pudo graduarse de médico en la Universidad de San Marcos, a pesar de ser mulato. Al año siguiente, en presencia del virrey Abascal y un numeroso público, Valdés sustentó la tesis en latín *Question médica sobre la eficacia del bálsamo de copaiba en las convulsiones de los niños*, convirtiéndose así en el primer mulato graduado en medicina. Fue catedrático en el Colegio de Medicina de San Fernando, donde ejerció la cátedra de Clínica externa (1811). Entre 1827 y 1835 fue examinador de Cirugía y catedrático de Patología y Terapéutica. Desde 1835 hasta 1843 fue Protomédico General del Perú y Director del Colegio de Medicina, máximos cargos que podía alcanzar un facultativo peruano. También fue socio de la Real Academia de Medicina de Madrid, donde debatieron sus tesis y trabajos de investigación. En 1801 publicó *Disertación quirúrgica sobre el*

81. Todos los datos biográficos fueron tomados de Héctor López Martínez (1993).

cancro uterino que se padece en Lima donde se exponen sus causas generales y particulares, los medios de precaverlos y de curarlo. Esta tesis marca el inicio de la ginecología en el Perú y los estudios sobre el cáncer uterino. En 1808 publicó *Disertación médica sobre una epidemia catarral que se padeció en Lima*, un trabajo muy leído en círculos médicos y en el que describió con minuciosidad los síntomas y el tratamiento del catarro. Más tarde publicó numerosos trabajos de medicina, incluyendo tratados sobre las parótidas, la meningitis, diversas epidemias y el cólera morbo.

Además, también incursionó en la política. Con la proclamación de la Independencia en 1821 y establecido el gobierno del general San Martín en Lima, Valdés fue nombrado médico de Cámara del Gobierno. También fue miembro de la Sociedad Patriótica, fundada por San Martín. En esa época escribió varias odas patrióticas, incluyendo la *Oda al Excelentísimo Señor don José de San Martin* (1821), *A Lima libre y triunfante* (1822), y *Oda al Excelentísimo Señor Libertador Simón Bolívar* (1823). También fue diputado por Lima en 1831. Hasta su muerte, en 1863, gozó de prestigio y respeto entre los limeños. En ese caso, es notorio como lo étnico, que no era el único elemento distintivo, fue desplazado totalmente por las relaciones políticas y personales de Valdés, su prestigio social ganado gracias a su pericia profesional y su carisma. Muy diferente a la situación que le toco vivir a José Onofre de la Cadena en Trujillo.

También debe destacarse al célebre pintor José Gil de Castro Morales, bautizado en la Capilla del Sagrario de Lima en 1785. Hijo de Mariano Carvajal Castro, pardo libre, y de María Leocadia Morales, negra esclava que después obtuvo su libertad, tuvo un hermano que fue esclavo hasta la adolescencia. Fue cosmógrafo, ingeniero y topógrafo pero destacó más como pintor. Probablemente ingresó al taller de pintura del maestro Pedro Díaz, destacado retratista y pintor de la corte limeña. En Trujillo llegó a ser capitán de las Milicias Disciplinadas y agregado al Cuerpo de Ingenieros. Residió en Chile desde 1813, destacando como retratista de algunos miembros de la elite chilena como lo demuestra el retrato de Ramón Martínez de Luco y Caldera con su hijo José Fabián (1816), que se encuentra en el Museo Nacional de Bellas Artes de Chile. Después de la victoria patriota, Gil de Castro recibió numerosos encargos para realizar el retrato de los militares vencedores como el de José de San Martin (1820), el cual se encuentra en el Museo Histórico Cornelio de Saavedra de Chile; y el de Bernardo O'Higgins (1820), que se encuentra en el Museo

Histórico Nacional de ese país. Su participación en Chile fue destacada, donde fue nombrado miembro de la Legión del Mérito por Bernardo O'Higgins, y capitán del Batallón de Fusileros del Batallón de Infantes de la Patria de Chile. En 1816 el cabildo de Santiago lo nombró Maestro Mayor del Gremio de Pintores[82].

En 1822 retrató en Lima al mariscal José Bernardo de Tagle, marqués de Torre Tagle como Supremo Delegado (1822), el cual es considerado el primer retrato del Perú independiente (actualmente se encuentra en el Museo Histórico Nacional de Argentina). Realizó numerosos retratos de la elite limeña y los militares más destacados, como José Luis de Orbegoso y Andrés de Santa Cruz. Después de un tiempo en Santiago, retornó nuevamente a Lima después de la batalla de Ayacucho. Con la llegada de las tropas colombianas, Gil de Castro se convirtió en el pintor favorito de Simón Bolívar, a quien le realizó varios retratos, incluso de cuerpo entero, los que se encuentran en Caracas, Lima y Sucre. En 1828 realizó el retrato de José Olaya (que se encuentra en el Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia de Lima), vestido de blanco, con un brazo extendido mostrando las cartas de los patriotas que se negó a entregar a los españoles, remarcando su sacrificio por la patria. Entre la década de 1820 y 1830 fue el pintor de moda retratando a militares y miembros de la elite, después su producción disminuyó notablemente. El llamado "pintor de los libertadores", del que no tenemos hasta ahora un retrato, murió en Lima en 1837 (Majluf, 2014).

Por su parte, Francisco "Pancho" Fierro (1807-28 de julio de 1879) fue un hombre extraordinario, testigo envidiable de casi todo el siglo XIX, de los últimos años del virreinato, el establecimiento de la República y la Guerra con Chile[83]. Fue hijo de María del Carmen Fierro, esclava de doña Mariana Rodríguez del Fierro y de don Nicolás del Fierro. El abuelo paterno de Francisco fue un hombre importante de la sociedad limeña, don Antonio Rodríguez del Fierro, prior del Tribunal del Consulado y coronel de las Milicias del Comercio de Lima. El padre de Francisco fue doctor, presbítero y vicario de la doctrina de San Damián, por lo tanto

82. En el pintoresco barrio de Lastarria, en Santiago de Chile, una plaza llamada "El mulato" conserva la memoria de la vida de Gil de Castro en Chile. Sus pinturas son consideradas valiosas y se exhiben en el Museo Histórico Cornelio de Saavedra, Museo Nacional de Bellas Artes y el Museo Nacional de Bellas Artes de Chile.

83. Estas notas biográficas están sustentadas en el texto de Gustavo León (2004).

hombre de Iglesia. Estudió en el Convictorio de San Carlos y regentó la cátedra de Maestro en la Universidad de San Marcos. Nada se sabe de la relación entre María y Nicolás, excepto que nació Francisco, quien el 5 de febrero de 1809 recibió el bautismo y la manumisión bajo el nombre de Francisco del Fierro. Los datos sobre su familia materna son escasos: María, madre de Francisco, fue identificada como negra criolla, nacida en casa de la familia Rodríguez del Fierro en el año 1789, hija de Rita, africana bozal y esclava de casta banguela.

En 1828 Francisco contrajo matrimonio con Gervasia Rosa Cornejo Belzunce en la parroquia del Sagrario de la catedral de Lima. Ambos contrayentes fueron considerados como ‘chinos libres’ y, además, la madre de Francisco ya figuraba como libre porque compró su libertad unos años antes. Por su parte, Gervasia fue natural de la hacienda de Mataratones, en Cañete, propiedad de don Joseph de Boza. Entre 1829 y 1853, Pancho Fierro tuvo quince hijos en ocho mujeres cuya descendencia fue rastreada hasta el siglo XX (León, 2004, pp. 186-190). Hacia 1833, Pancho Fierro ya ejercía como pintor figurando en la matrícula de la Prefectura de Lima para los pagos de las contribuciones fiscales; figurando también en las siguientes matrículas. Para 1838 consignó como establecimiento una habitación en la calle Baquíjano número 200 y es denominado “pintor de primera categoría” junto a Francisco Laso. Tuvo admiradores como Ricardo Palma, Segismundo Jacoby, Nicolás Dora, Francisco García Calderón, Federico Elguera, José Antonio de Lavalle, entre otros, quienes formaron sus propias colecciones de estampas[84]. Ricardo Palma lo llamó el “Goya peruano” y Acisclo Villarán se expresó del pintor con mucho respeto: «El lápiz mágico ha conquistado a Pancho Fierro una reputación inmensa que, en alas de la fama, se ha hecho continental» (León, 2004: 21-23). Algunos extranjeros llevaron sus acuarelas a otros países, como

84. Francisco García Calderón fue Presidente Provisorio del Perú durante la Guerra con Chile y formó una colección de ciento treinta y ocho acuarelas. Al viajar a Europa, exiliado, compró ochenta y nueve acuarelas más que después donó a su hijo Ventura García Calderón, célebre escritor. José Antonio de Lavalle fue escritor, político y diplomático, formó su colección por compra directa y por obsequio de Federico Elguera, alcalde de Lima a inicios del siglo XX. Segismundo Jacoby fue un comerciante judío de origen alemán, estableció una casa de cambio en Lima, banquero, joyero y prestamista, para Cisneros probablemente fue mecenas de Pancho Fierro, coleccionó algo de doscientas seis acuarelas. Nicolás Dora, comerciante suizo y copropietario de la célebre confitería, dulcería, heladería y licorería Broggi hermanos y Dora, reunió más de cien acuarelas. Nicolás Dora apreciaba mucho a Fierro y colaboró con su entierro (León, 2004: pp. 25-27).

Leonce Angrand, cónsul francés en el Perú y Bolivia entre 1836 y 1860, aproximadamente, quien dejó un valioso apunte sobre Fierro a quien recordó como un mulato que nunca aprendió a pintar –tal vez se refería al óleo considerado más académico–, pero que logró plasmar con asombrosa exactitud los tipos humanos y costumbres. Asimismo, Leopoldo Schrenck, jefe de la expedición científica de la fragata "Aurora", quien visitó el Perú en 1854 y conversó en Lima con el sabio Antonio Raimondi en la Universidad de San Marcos y conoció al intelectual y político Francisco de Paula González Vigil, adquirió en el célebre almacén Ricordi algunas acuarelas de Pancho Fierro que llevó a la lejana Rusia[85].

El 28 de julio de 1879, cerca de cumplir los 72 años de edad, Francisco Fierro murió en el Hospital Dos de Mayo[86]. Conducido al Cementerio Presbítero Maestro, tuvo un entierro modesto en un nicho temporal. El 2 de agosto de 1879, *El Comercio* publicó una nota necrológica: «Ciertos estamos que pocos de nuestros lectores habrán dejado de oír ese nombre hablándose de pintura nacional, de esa pintura de costumbres por la que se traslada al papel o al lienzo los tipos nacionales. Pancho Fierro, al decir de uno de nuestros amigos, era para la pintura lo que Segura para el drama. Tomaba el pincel y con una facilidad extraordinaria dibujaba un retrato, que más de una vez ha dado a otros pintores para copiarlo. Pues bien, ese genio ha muerto el lunes último. Deja numerosos cuadros al óleo y muchos retratos a carboncillo, única herencia de su desconsolada familia» (Citado por Cisneros, 1975: 222).

José Manuel Valdés, Gil de Castro y Francisco Fierro constituyen tres afrodescendientes notables que contribuyeron a la construcción de nuestra nación, gozaron del aprecio de sus coetáneos desplazando el elemento étnico por el de su indiscutida calidad profesional.

---

85. Las acuarelas de Angrand se conservan en la Biblioteca Nacional de París y las de Schrenck en la Sección Leningradense del Archivo de la Academia de Ciencias de Rusia. También hay acuarelas atribuidas a Fierro en Alemania, Estados Unidos, Argentina y Brasil.

86. Gustavo León ubicó dos partidas de defunción. La primera, en la parroquia de Santiago del Cercado, señala que murió de parálisis pero la segunda, encontrada en la parroquia de San Lázaro, señala como causa una neumonía doble. León aclara que la primera partida fue asentada por su viuda Gervasia y la segunda por la familia extramatrimonial que aporta más información. Por ejemplo, la identidad de su padre, Nicolás Fierro, quien no figuró en su partida de bautizo (León, 2004: pp. 177-179).

3. La abolición de la esclavitud y la participación de los esclavizados

Desde el nacimiento de la República y las guerras caudillistas, diferentes sectores socioeconómicos hicieron públicos sus afanes por mantener la esclavitud en el territorio peruano en clara oposición al liberalismo más radical y la política británica. Es decir, por un lado intentaron crear estructuras políticas liberales pero por el otro mantuvieron las tradiciones jerárquicas de origen colonial y dentro de ellas, la esclavitud. Entre 1827 y 1854, las autoridades peruanas emitieron numerosas leyes para normar la esclavitud que deben ser analizadas desde el contexto de una vieja y sólida tradición esclavista en el Perú que fue un eje central más allá de los discursos liberales, gobiernos conservadores y golpes de Estado. El principal reto consistía en armonizar las bases de la nueva política republicana con la aceptación de la esclavitud, la cual se había visto afectada por los desórdenes producto de las guerras de independencia y entre caudillos. Este contexto posindependiente profundizó la creencia en la natural tendencia criminal e insolente de los esclavos, justificando la marginación. Al mismo tiempo, las presiones para acabar con el sistema esclavista se acrecentaron, tanto desde el contexto exterior como interior.

Desde el tiempo anterior a la abolición de la esclavitud una parte de la población afrodescendiente fue responsabilizada de los disturbios, robos y el incremento de la criminalidad. El cimarronaje y bandolerismo, acciones vinculadas al rechazo de la situación de esclavitud, se intensificaron debido al caos provocado por las guerras de independencia y las posteriores luchas civiles. Los ejércitos patriota, realista y luego los caudillos republicanos, recurrieron a la incorporación de esclavos, fugitivos y bandoleros, asimilación que en algunos casos fue más pragmática que ideológica, aunque no hay que descartar la aceptación de los mensajes políticos por parte de esclavos y negros libres. Paulatinamente se produjo la restauración del orden y los intentos de controlar a los esclavos se intensificaron, a pesar de lo cual continuaron las fugas (Aguirre, 1994: 245).

De acuerdo a Ramos Núñez, las constituciones de 1823, 1828, 1834 y 1839 señalaron que nadie nacía esclavo en el Perú (2006: 20); a pesar de lo cual la esclavitud continuó al amparo de los resquicios legales. Por ejemplo, la Constitución de 1839 no solo permitió la esclavitud, sino también su introducción desde otros países dado que no declaró la ilegali-

dad del sistema ni condenó el tráfico, a diferencia de la Carta Magna de 1823 (Ramos Núñez, 2006: 19). Por este motivo la esclavitud continuó por diversos medios, tales como el contrabando, la ocultación del lugar de nacimiento de los esclavos o por la extensión del servicio de los libertos por tiempo indeterminado. Cabe señalar que desde las primeras décadas republicanas se permitió la llegada de esclavos desde la Gran Colombia, especialmente registrados en la costa norte (Cajavilca, 1999).

El intento de regular la mano de obra esclava en los inicios del régimen republicano no estuvo exento de ambigüedades; por un lado el temor a las revueltas, por el otro la necesidad de mano de obra y, por último, la obligación de honrar el mensaje libertario, llevaron a Simón Bolívar a reconocer en 1824 la posibilidad de que los esclavos puedan cambiar de amo, ofreciendo la protección del Estado. Uno de los ejemplos más reveladores del esfuerzo para regular el trabajo de los esclavos se encuentra en el *Reglamento interior de las haciendas de la costa*[87], en el que se buscó reordenar la esclavitud en las haciendas al mismo tiempo que se trató de conseguir un trato algo humanitario. Fueron los hacendados, incluyendo al ministro Hipólito Unanue, quienes elaboraron los artículos que regulaban las horas de trabajo, la vida cotidiana y otros aspectos. Por ejemplo, se reconoció que en los días de fiestas si se requería usar la mano de obra esclava para alguna actividad lucrativa, se debía pagar a los esclavos «como si fuesen libres, pidiendo antes al párroco la respectiva licencia» (Gutiérrez 1972: 13). También se normaron los castigos, estableciendo para las faltas comunes un máximo de 12 azotes, mientras que para faltas más graves se permitió el uso del cepo, grilletes y otros medios igualmente dolorosos. Los azotes a las mujeres solo eran posibles hasta llegar a los 14 años o si ya estaban casadas, igualmente estaban exonerados de esta pena los hombres casados con hijos mayores de 14 años o si pasaban de los 50 años. Los delitos correspondientes a motines, robos, homicidios y otros similares solo podían ser sancionados por juez ordinario. *El Reglamento* también establecía el tipo y frecuencia de alimentación, basada principalmente en frijoles, harina y carne, organizaba el reparto de ropa, establecía los cuidados médicos y otros aspectos con los que se trató de hacer compatible las nuevas exigencias liberales con la esclavitud. Pero al mismo tiempo, como reflejo de la tensión entre amos y esclavos, el Reglamento prohibió la portación de armas, reguló la salida

87. Publicado en Gutiérrez (1972: 10-19).

y entrada de esclavos a las haciendas y ciudades, creándose una guardia entre los hacendados con el objeto de cuidar el orden y vigilar su cumplimiento (Gutiérrez, 1972: 14-15).

Poco tiempo después, a partir de la década de 1830, se retomaron los esfuerzos para recuperar el control de la mano de obra esclava y de los nacidos con posterioridad a la libertad de vientres. Se estableció los 21 años como edad límite para el servicio de los nacidos de madre esclava a partir del 21 de julio de 1821, además que se reguló con mayor dureza la libertad de movimiento de los esclavos fuera de los fundos y haciendas (Saponara, 2008: 46). Incluso los decretos de Bolívar que permitían la variación de amo fueron derogados, so pretexto del mal uso que hacían los esclavos de ese beneficio (Ibídem). A pesar de estos esfuerzos estaba claro que el sistema esclavista estaba en franca decadencia. Una evidencia de esta desintegración de la esclavitud se nota en la paulatina disminución de la mano de obra esclava en las principales haciendas de la costa, entre ellas las de los valles limeños (Aguirre 1990: 145), afectando especialmente la producción de caña de azúcar. Esta escasez de mano de obra fue profundizada por la prohibición del tráfico de esclavos decretado por Inglaterra, principio que fue incorporado a las bases legales de las naciones americanas, aunque el tráfico ilegal de esclavos fue bastante frecuente.

Una buena cantidad de fugitivos terminó por incorporarse a las partidas de bandoleros que asolaban los caminos de la naciente república. Aguirre encontró en Lima cerca de 120 casos de fugas entre 1840-1846, la mayoría de ellos de hombres en edad productiva, dedicados a ser jornaleros, peones agrícolas, oficios eventuales y diversos servicios (1994: 249). Los bandoleros eran mayormente hombres, comandados por un jefe que frecuentemente tenía alguna experiencia en las milicias. De acuerdo a diversos estudios, uno de los bandoleros más célebres fue el negro Pedro León, quien por cerca de diez años durante la década de 1830 tuvo una prolífica carrera como bandolero. Luego de matar a su amo reunió un conjunto de fugitivos, contingente que fue perseguido por José Rayo, un ex bandido convertido en policía por Felipe Santiago Salaverry. Rayo le puso precio a la cabeza de León, éste finalmente fue traicionado por un miembro de su propia banda, el cimarrón Felipe Galdeano, quien lo asesinó en un palenque (Aguirre, 1990: 161). Otro personaje célebre es el negro León Escobar, quien tuvo la osadía de asaltar al cónsul inglés

Belford Hilton Wilson, el vizconde Eugenio de Sartiguies y a otro noble más (Saponara, 2008: 49). También es conocido por la leyenda de que tomó el palacio de gobierno, acción que le costaría la vida. Luego de ser capturado, fue fusilado por orden de Francisco Vidal en 1835. Las correrías de León Escobar han quedado inmortalizadas en la célebre tradición de Ricardo Palma titulada "Un negro en el sillón presidencial". La presencia de esclavos fugitivos, afrodescendientes, mestizos y otros grupos entre los bandoleros, tuvo como efecto que los dueños de esclavos tengan la obligación de conseguir boletas de identidad, expedidas por las autoridades, para evitar problemas y confusiones entre los esclavos leales y los esclavos fugitivos.

Luego de la derrota de la Confederación Perú-Boliviana en 1839 se produjo una clara contramarcha con respecto a la esclavitud. Como se ha señalado, no solo la Constitución de ese año permitió tácitamente el tráfico esclavista; un decreto firmado por Gamarra la víspera de la navidad de 1839 estableció que los nacidos de madre esclava luego del 28 de julio de 1821 estaban obligados a servir a sus amos nada menos que hasta los 50 años. El decreto asumió como válidos los argumentos de los hacendados, quienes sostenían que los manumisos eran peligrosos y no sabían qué hacer con su libertad, en uno de los considerandos se afirma «que entregados los libertos a sí mismos entran por lo común en la vida vaga…» (Saponara, 2008: 82). Por esta razón se estableció el patronazgo hasta los 50 años; si bien se reconoció el pago de un jornal obligatorio, éste fue reducido por la obligación del patrón de mantener al siervo y su familia. La condición cuasi esclavista de este decreto se evidencia en el derecho que tenía el patrón de ceder su patronazgo.

Estos retrocesos fueron tan notorios que en 1845 Francisco Xavier Calvo solicitó al gobierno la posibilidad de reanudar el tráfico esclavista desde las costas africanas, pedido que fue aprobado por la Cámara de Senadores, pero rechazado en última instancia por la de Diputados. El 29 de julio de 1845, los hacendados presentaron otra propuesta, permitir, como ensayo y por corto tiempo, la introducción de esclavos pero solo del continente americano. Al año siguiente, el 14 de enero de 1846, el ministro José Gregorio Paz Soldán firmó el permiso que tuvo repercusiones internacionales. Pitt Adams, encargado de negocios británico, solicitó un informe sobre el nuevo tráfico negrero en América, obligando al ministro José Gregorio Paz Soldán a presentar una justificación de la política

de Estado, escribiendo *Memorias sobre la esclavatura en el Perú* en la que intenta demostrar que en el Perú existía una esclavitud suave, de lujos y comodidades: «El negrito o negrita crece retozando con los niños, participa de sus alimentos y golosinas, viste de sus desechos, va a la escuela y aprende en su compañía. Cuando llegan a ser grandes, viven con cierta familiaridad con los compañeros de su niñez y las más veces son los favoritos de los padres que naturalmente les han tomado un cariño poco inferior al que profesan a sus hijos, particularmente las señoras dotadas de almas más compasivas y afectuosas» (Tardieu, 2004: 312-315). Poco tiempo después, en 1847, un grupo de hacendados liderado por Manuel Suárez Fernández obtuvo una licencia de importación de 500 esclavos desde la Gran Colombia, originando un incidente internacional debido a la oposición de Inglaterra agravado por el hecho de que muchos de los internados como esclavos en el Perú eran afrodescendientes nacidos en libertad. Como señala Saponara, es paradójico que la licencia de 1847, firmada por el ministro José Gregorio Paz Soldán, uno de los grandes defensores de la esclavitud, fuera promulgada por el entonces presidente Ramón Castilla, quien finalmente aboliría la esclavitud en 1854 (2008: 60).

Posteriormente se dieron otros pequeños conflictos con Inglaterra. El cónsul británico John Barton exigió la validez del Tratado de Comercio de 1836 –en el que Perú se comprometió a suspender el tráfico negrero en el continente–, pero el Congreso peruano se negó argumentando que ya no tenía validez porque había sido firmado durante el periodo de la desactivada Confederación. El cónsul amenazó al gobierno peruano con el uso de la fuerza por medio de un barco de guerra; sin embargo, Paz Soldán dijo que el gobierno peruano no cedía «estando resuelto a todo, que si alguna vez y en momentos menos difíciles creyó prudente transigir, eran muy distintos el teatro y las circunstancias, que protestaba por el ultraje hecho a la nación ofreciendo rechazar la fuerza con la fuerza y tomar reparación del agravio de un modo positivo» (Tardieu, 2004: 315). Finalmente, el tráfico de esclavos provenientes de Colombia fue un fracaso porque este país prohibió resueltamente la salida de esclavos de su territorio. Estos intentos por restaurar el tráfico esclavista se terminaron el 10 de abril de 1850 cuando el Perú, bajo el control de Ramón Castilla, firmó el Tratado de Amistad, Comercio y Navegación con Inglaterra, en el que el Perú se comprometió a cooperar en la total abolición del tráfico

de esclavos y a prohibir a todos los habitantes peruanos que formen parte del comercio negrero, ahora considerado «infame».

La ambigüedad entre la recuperación del control de la mano de obra esclava y su adaptación al nuevo sistema republicano, que en su versión más liberal rechazaba la esclavitud, se puede notar en los diversos reglamentos que pretendieron regular el trato de los amos hacia los esclavos. Así, de acuerdo a Ramos Núñez, los códigos Civil y de Enjuiciamiento Civiles de 1852 reconocían expresamente la condición de esclavitud y establecían los procedimientos legales pertinentes. El Código Civil calificó al hijo de madre libre o liberta como «persona libre» o «ingenuo», mientras a aquellos esclavos que se habían liberado por gracia de los amos, autocompra, por orden judicial y los nacidos de madre esclava con posterioridad al 28 de julio de 1821, como «libertos». Finalmente, quienes no se habían liberado por los medios señalados y que eran esclavos con anterioridad al 28 de julio de 1821 fueron considerados como «siervos» o «esclavos». Como señala el autor citado, estas definiciones legales muestran las marchas, contramarchas y adaptaciones del régimen liberal ante la constante negativa de abolir la esclavitud (2006: 22). Uno de los cambios significativos fue la protección de los bienes que los esclavos habían adquirido lícitamente, derecho que no existía en la época colonial, aunque era tolerado en la práctica.

La abolición de la esclavitud fue una experiencia similar en Latinoamérica. Existió una política británica de mucha presión para abolir la trata y la esclavitud en sí misma, pero este proceso también contó con fuerzas locales que se oponían al uso de la mano de esclava. Adicionalmente a la decadencia del tráfico y la creciente dificultad para obtener mano de obra africana, diversos activistas locales desarrollaron una campaña que minó la legitimidad de la esclavitud. Hacia 1850, posiblemente existían unos 4 000 esclavos domésticos en Lima y unos 20 000 viviendo en zonas rurales (Ramos Núñez 2006: 26), hombres y mujeres que fueron el objeto de una encendida polémica acerca de su destino. Las tensiones se hacen más evidentes al recordar que en medio de las discusiones que pretendían prolongar la esclavitud en 1845, algunos hacendados tomaron el camino inverso liberando a sus esclavos por propia voluntad. Tal fue el caso de Hipólito de Bracamonte, dueño de Chiclín y Sausal en el valle de Chicama, quien por disposición testamentaria liberó a sus esclavos en 1846; posteriormente, en 1852, el hacendado Alfonso González Pinillos,

propietario de Cajanleque y Nepén, ubicadas en el mismo valle, liberó nada menos que 136 esclavos (Ramos Núñez, 2006: 26-27). Uno de los personajes trascendentales en esta batalla contra la esclavitud fue el abogado y político trujillano Fernando Casós, cuya actividad influyó en la rebelión de esclavos de la ciudad norteña en 1851 (Ibídem).

Paulatinamente la campaña en contra del régimen esclavista llegó a los diarios. Por ejemplo, *El Comercio* publicó la célebre *La Cabaña de tío Tom* y numerosos artículos en contra de la esclavitud, influyendo en la opinión pública. Sin embargo, como señala Ramos Núñez, no se puede afirmar la existencia de una vigorosa corriente abolicionista como la causa fundamental del fin del régimen. Por un lado, la esclavitud estuvo herida de muerte por la persecución del tráfico, la disminución del número de esclavos en edad de laborar, la presión internacional y el avance paulatino del rechazo a esa forma de trabajo. Y sin duda, influyeron los siglos de debilitamiento del régimen por medio de los propios hombres y mujeres esclavizados.

La vieja tesis que afirmaba que la libertad de los esclavos se debía solo a la iniciativa del general Ramón Castilla, quien abolió la esclavitud por un decreto en 1854, está plenamente superada. Los estudios, especialmente de Hünefeldt y Aguirre, han demostrado que la ausencia de rebeliones o motines de esclavos no supone la aceptación pasiva del régimen esclavista. Por el contrario, los esclavos durante la época republicana mantuvieron en jaque constantemente a las autoridades republicanas mediante estrategias básicamente individuales, pero no por ello menos efectivas, de forma tal que el sistema esclavista se tambaleó por la contracción del mercado esclavista, el incremento de los precios y la insubordinación de los esclavos. También hay que mencionar que aunque no fue la tendencia dominante, las rebeliones de esclavos tampoco fueron inexistentes. Tal fue el caso de diversos levantamientos en la hacienda San Pedro del valle de Lurín. Una de ellas ocurrió mientras el arrendatario era el entonces presidente general Agustín Gamarra, en 1833. De igual manera, entre 1850 y 1851, antes de la abolición, se registraron levantamientos y protestas en La Libertad, Ica, Chincha y Cañete.

Mientras las autoridades y propietarios concordaban en mantener la esclavitud, los esclavos protagonizaron conspiraciones y revueltas. Las autoridades siempre recelaron de un levantamiento de esclavos rurales.

Entre 1827 y 1829 lograron detectar dos conspiraciones que fueron lideradas por Juan de Dios Algorta, identificado como negro libre. Fue tan impactante que la noticia fue presentada en el diario *El Telégrafo de Lima* informando que el 23 de abril de 1829 fueron apresadas doce personas por intentar «derrocar al gobierno y luego asesinar a los blancos». De acuerdo con la noticia, en la casa se recogieron evidencias como libros, actas de sesiones y nombramientos donde se estipulaba que el mulato guayaquileño Bernardo de Ordóñez sería presidente. De Algorta no se sabe mucho, fue a la cárcel donde estuvo involucrado en actos de subordinación junto a José Damián, un montonero limeño (Basadre, 1968: 333; Aguirre, 1993: 289-290).

Asimismo, numerosas revueltas de esclavos estallaron en las haciendas; por ejemplo, en la hacienda azucarera de San Pedro de Lurín, en Lima, los esclavos capturaron al caporal, lo golpearon y huyeron al monte en 1826. De los rebeldes, 31 se dirigieron al Prefecto para quejarse, luego fueron enviados de vuelta a la hacienda donde empezó el proceso de investigación. En años posteriores, los esclavos protagonizaron nuevas revueltas. En 1837, Rufino Echenique compró la hacienda y encontró que los esclavos estaban mal alimentados, con vestimentas desgastadas y sometidos a maltrato. Como parte de las reformas, Echenique también impuso horarios rígidos, severos controles y castigos. Hacia 1837, los esclavos de la hacienda La Molina fugaron al monte donde instalaron un palenque. Después, Juan Chiquito, Martín Primero, Apolinario y Manuel Colorado regresaron a la hacienda y asesinaron al caporal Manuel Benito. En sus declaraciones adujeron que el caporal era abusivo con todos y era violento con las esclavas. De igual manera, en 1845 el mayordomo de la hacienda Villa, propiedad de don Juan Bautista Lavalle, fue asesinado por los esclavos de la hacienda (Aguirre, 1993: 276-288).

En 1846, desde el norte del Perú, los esclavos de la hacienda Pomalca, o alguien en su representación, se las ingeniaron para hacerle llegar al presidente Castilla una carta en la que se quejaban amargamente de los malos tratos que les daba el hacendado Manuel Pinillos. En su denuncia mencionaron diversos casos de abusos y muertes, lo cual motivó una investigación que solo tuvo como consecuencia la detención del hacendado por un poco más de una semana, a pesar de la gravedad de los hechos. Sin embargo, su importancia radica en el uso por parte de los

esclavos de los mecanismos legales que permitieron la prisión del hacendado por unos días (Figueroa Luna, 2012: 53).

En este contexto, la rebelión de Trujillo demuestra las distintas facetas de la lucha de los esclavos. El 31 de enero de 1851, 200 esclavos de las haciendas del valle de Chicama, un valle cercano a Trujillo, tomaron la plaza Mayor de esta ciudad armados con cuchillos, sables y carabinas. El reclamo fue contundente: el reconocimiento de la libertad invocando los decretos de San Martín. Tal parece que los esclavos estaban muy al tanto de los acontecimientos nacionales pues durante la rebelión se escucharon varias vivas a Castilla. Fueron tan atemorizantes que los hacendados de Trujillo firmaron una escritura reconociendo la libertad de todos los esclavos aunque después, ya repuestos, derrotaron a los rebeldes (Aguirre, 2005: 181-182). Muy al margen de los resultados, esta rebelión es de primera importancia pues demuestra la organización política de los esclavos norteños quienes, a diferencia de los limeños, lograron romper el aislacionismo y control de las haciendas cañeras para construir una plataforma de lucha con reivindicaciones muy claras.

La abolición de la esclavitud ha motivado diversas interpretaciones. El decreto final fue emitido por Ramón Castilla mientras se encontraba en pleno golpe de Estado contra el general Rufino Echenique, presidente en ejercicio en esos momentos, de allí que se ha argumentado su carácter básicamente político en desmedro de la vieja tesis oficial que presenta a Castilla como un presidente filántropo y liberal. El decreto de Castilla tiene antecedentes claros en los debates recogidos en las páginas del diario *El Comercio*, medio que desde la década anterior a 1854 publicó constantes ataques al régimen esclavista haciendo notar su contradicción con los principios liberales (Rodríguez Pastor, 2008). Por su parte, Echenique, siendo de tendencia conservadora, se anticipó a Castilla ofreciendo la libertad a los hombres que se integrasen a su ejército, extensiva a sus legítimas esposas, prometiendo una futura abolición del sistema esclavista. En el texto final del decreto de Echenique se reconoce la inevitabilidad del fin de la esclavitud, afirmando que su abolición sería el resultado natural de la llegada de peones de la sierra "que bajen en solicitud de trabajo y una bien calculada inmigración, reestableciendo el equilibrio entre la oferta y la demanda de jornales y entonces cada nación o cada pueblo nos mandará su contingente de conocimientos agrícolas, el obrero se hallará interesado en la prosperidad de su patrono y nuestras planta-

ciones saldrán de la triste inferioridad en que hasta el día se mantienen» (Ramos Núñez, 2006: 33). La prensa adicta a Echenique pretendió presentarlo como un enemigo de la esclavitud, tratando de hacer olvidar el oportunismo político y militar de su medida.

Siguiendo el fundamental trabajo de Ramos Núñez, el decreto de Castilla que otorgaba irrestrictamente la libertad a todos los esclavos fue firmado en Huancayo el 3 de diciembre de 1854, solo algunas semanas después del correspondiente de Echenique y fue elaborado bajo la influencia de los liberales Pedro Gálvez y Manuel Toribio Ureta. A diferencia de Echenique, el decreto firmado por Castilla consideró que era un deber de justicia restaurar la libertad, vinculando este principio con los ideales de su lucha política en 1854 expresados también en la abolición del tributo indígena. El decreto solo consideró indignos de la manumisión estatal a aquellos que se habían incorporado al bando de Echenique. Por otro lado, se garantizó un justiprecio para los amos, asistencia en hospicios para los esclavos ancianos e incapacitados y un fondo para fomentar la introducción de mano de obra europea. Cabe señalar que los trabajadores chinos llegaron al Perú desde 1849, algunos años antes del fin de la esclavitud, alcanzando una cifra cercana a 100 000 los jornaleros introducidos hasta el fin de la trata en 1874. Sus condiciones de vida y de trabajo no se alejaban demasiado de la de los esclavos, a pesar de ser trabajadores bajo contrato.

Una vez victorioso, Castilla precisó los alcances de su decreto en enero de 1855. Quizá lo más resaltante es el refuerzo de los controles policiales ante el súbito fin de la esclavitud, los acuerdos sobre jornales y formas de trabajo para el año agrícola en curso, de forma tal que si alguno de los manumisos no contaba con trabajo tres meses después del decreto sería automáticamente considerado culpable del delito de vagancia y remitido a trabajar obligatoriamente en la temida extracción de guano en las islas de Chincha (Ramos Núñez, 2006: 40). Además, los manumisos estaban obligados a registrarse en las Juntas de cada distrito, anotando su edad, estado civil, edad, oficio y salud, incluyendo quien había sido su amo.

El 9 de marzo de 1855 se estableció 300 pesos como pago por cada uno de los esclavos, sin diferenciar las edades, iniciándose una fuerte oposición por parte de varios sectores. Se adujeron diversas razones en contra de la manumisión, tales como el incremento de la criminalidad,

la escasez de mano de obra, el escaso y demorado pago que el gobierno ofrecía, la pérdida del beneficio de jornales para muchas personas que no contaban con otro medio de ganarse la vida, el costo para el erario público, entre otros factores. Como señala Ramos Núñez, incluso los liberales encontraban aspectos cuestionables en la medida de Castilla, lo cual motivó la encendida defensa de la manumisión por parte de José Távara (2006: 49-50).

A mediados del año 1855, Castilla salió al frente de todas las críticas, afirmando la justicia de la medida y de la oportunidad de los procedimientos. Finalmente, en 1856 el Estado manumitió poco más de 26 000 esclavos, con un costo de casi 8 millones de pesos, un poco más del doble de lo que el gobierno de Castilla había calculado inicialmente. Con esta medida se abolió finalmente el sistema esclavista, aunque sus secuelas dejaron una marca imborrable hasta el presente.

Desde una perspectiva mayor, se puede argumentar que los obstáculos más importantes a la abolición no eran solo ideológicos, sino de índole práctica. En principio, el esclavo, por más abominable que pueda parecer hoy, era una propiedad y como tal estaba protegida por las leyes y la Constitución. Si el Estado pretendía otorgarles la libertad, no podía omitir el principio de respeto a la propiedad, baluarte del pensamiento liberal. Por ello fue solo con el dinero que el guano proporcionó al Estado que este fue capaz de 'expropiar' a los esclavos, bajo la figura de la manumisión a cargo del gobierno y con una compensación monetaria o en bonos que dejó más que satisfechos a los propietarios, los cuales, además, elaboraron una serie de triquiñuelas para recibir una compensación mayor a la permitida. De parte del Estado se asumió que, por medio de esta transferencia o reconversión del capital, se lograría una transformación de la agricultura y se modernizaría la economía y sociedad peruanas (Contreras y Cueto, 2007: 136). Por otro lado, la condición de los miles de afrodescendientes manumitidos no varió sustancialmente. Siguieron adscritos a las labores consideradas de más baja estima social, tales como jornaleros, servicio doméstico, artesanos, etcétera. En las haciendas y chacras no hubo mayor cambio en el tipo de relaciones laborales basadas en la coerción y violencia, manteniéndose el cepo, los grilletes, los galpones y los azotes. Algunos exesclavos pasaron a la modalidad de yanaconaje, como el padre de Erasmo Muñoz quien nació en 1862 y fue yanacona en las haciendas de Torreblanca, Jesús del Valle y Boza (Aguirre, 1993: 315).

Otro factor que influyó en la abolición de la esclavitud fue la escasa reproducción natural de los esclavos, siendo necesarios nuevos contingentes de esclavos para mantener constante la mano de obra. El crecimiento vegetativo de la población en general era muy limitado bajo la demografía de Antiguo Régimen, condiciones que se agravaban para los afrodescendientes debido a las condiciones laborales a las que fueron sometidos. Por ejemplo, una buena parte de la población esclava se desempeñó en labores productivas de gran esfuerzo físico convirtiéndose en trabajadores de alto riesgo. Las enfermedades, los accidentes laborales y las epidemias ocasionales los afectaban gravemente, a pesar de los intentos de los propietarios por no perder su capital. Por otro lado, como ha sido registrado en otras sociedades esclavistas, las parejas de esclavos presentaron una natalidad inferior a las parejas de negros libres. Esto se debió a diversas razones, las psicológicas producidas por la propia situación de esclavitud, caracterizada por la dominación y discriminación que, a su vez, crearon condiciones para las alteraciones en los ciclos de fecundidad femenina. También deben haber contribuido cuestiones de orden físico y material. Por ejemplo, se sabe que dietas con baja capacidad nutricional pueden alterar o retrasar los ciclos menstruales; del mismo modo, la vida de las parejas de esclavos no siempre se caracterizó por la convivencia continua, pues a veces los esclavos pasaban temporadas alejados uno del otro por labores productivas o, incluso, por estar casados con esclavos de amos diferentes. De forma tal que las posibilidades de convivencia de la pareja esclava en zonas rurales no siempre fueron las mismas que en el resto de la población.

Un aspecto de gran importancia en la aparente disminución de la población esclava fue el esfuerzo para conseguir la libertad individual por medios tanto legales como ilícitos. La legislación que reguló la vida de los esclavos en América hispana provino de la época colonial, reconociéndose el derecho de redención legal por dos medios: la manumisión por parte del amo y la compra de su libertad por parte del esclavo. Esta tradición legal continuó bajo el período republicano, aumentando incluso algunos beneficios. Además, como reconocimiento de una condición especial del esclavo, inferior como sirviente de otro, pero ser humano para la Iglesia y la legislación, se le reconoció algunos derechos, tales como un trato 'justo' y a recibir instrucción cristiana. En esta época, el Estado peruano realmente no se había separado de la Iglesia católica del

todo, reconociendo su tutela y protección a pesar de las políticas de raigambre liberal. Por ello, los sacramentos, tales como el bautizo, matrimonio o defunción, sirvieron como registros cívicos, a pesar de los intentos por crear un verdadero control y registro laico de la población. De forma que la legislación acerca del matrimonio, por ejemplo, no podía ir en contra del sacramento del matrimonio, por lo cual el esclavo podía apelar a la Iglesia cuando creía que sus derechos eran vulnerados por el amo en el aspecto de la vida conyugal. Por ello, a partir del entramado legal, los esclavos –desde la época colonial– se encargaron de hacer uso de todos los medios a su alcance, legales y extralegales, para lograr su libertad individual. Según Aguirre (1993), esta es una razón importante por la que los esclavos solo en algunas oportunidades, cuando las otras opciones no estaban disponibles, recurrieron a la violencia para sacudirse de la opresión de la esclavitud.

Como varios autores han señalado acertadamente, si bien la esclavitud en el Perú tuvo un matiz especialmente urbano, de artículo de lujo y prestigio social, en las haciendas de la costa norte, sur y central sí se utilizó significativamente la mano de obra esclava, como Trujillo, Lima e Ica. Las haciendas cañeras, de vid y algodón se caracterizaron por ser esclavistas, lo cual llevó al asentamiento de familias de origen africano en su interior. Es en este espacio rural donde la esclavitud adquirió sus tonos más sórdidos. En los galpones de esclavos las condiciones de vida distaron de ser las adecuadas y generalmente los gastos en el mantenimiento de la mano de obra fueron solo suficientes para asegurar la manutención mínima vital de los esclavos. Una manera de abaratar el costo de la mano de obra fue entregar parcelas de tierra, generalmente de escaso valor productivo, a las familias esclavas para que completen su sustento. Estas 'chacras de esclavos', tal como eran conocidas desde la época colonial, permitieron que las familias esclavas lograsen acumular algún capital que podía ser invertido en la liberación de alguno de los miembros de ella. Por medio de la crianza de animales o de cultivos que podían ser comercializados por ellos mismos o redes sociales, los esclavos pacientemente acumularon algún dinero que sería empleado con provecho[88].

88. Al respecto, ver la reconstrucción novelada de las estrategias de una familia afrodescendiente en Lima durante el siglo XIX en Hünefeldt (1992).

Durante el periodo colonial los amos podían oponerse a la autocompra de sus esclavos, aduciendo diversas razones, entre ellas el aumento del valor del esclavo(a) por causa de entrenamiento, edad, etcétera. Hay que recordar que generalmente el valor y propiedad del esclavo quedaban registrados en una partida notarial, la cual se convertía en el documento fundamental en las transacciones de esclavos. Los esclavos tuvieron acceso a esa información y cuando el amo no se avenía a aceptar la transacción, existieron varias posibilidades. Una de ellas fue recurrir a la justicia, la cual por medio de un defensor de oficio (el defensor de menores) se encargaba de llevar la causa de los esclavos, muchas veces con éxito. En el periodo colonial no fue bien visto que un amo se niegue a vender la libertad a su esclavo, por ello la discusión se concentró en el precio justo, mientras en el periodo republicano la legislación reconoció algunos derechos de los esclavos en los diversos decretos y códigos, los cuales iban desde el trato considerado justo, las condiciones de vida y trabajo, la posibilidad de variar de amo y hasta la consagración del derecho del esclavo a adquirir su libertad aun cuando los amos se opongan (Ramos Núñez 2006: 24).

En los juzgados existieron tasadores especializados quienes revisaban la salud del esclavo, su entrenamiento y otras variables para dar su opinión acerca del precio razonable. Por ello en los juicios los esclavos adujeron estar enfermos o poseer algún defecto que afectaba el precio, mientras los amos argumentaban en sentido contrario. Si el juzgado establecía un precio y el esclavo estaba dispuesto a pagarlo no había razón ya para la oposición del amo. Pero recordemos que el esclavo no siempre estaba en condiciones ventajosas para que la ley sea aplicada. Dilaciones, demoras y recursos legales diferían la ejecución de los fallos. Si el esclavo no contaba con el dinero suficiente, podía recurrir a mecanismos sociales para cubrir el monto. Las cofradías y personas interesadas podían contribuir a solventar parte de la suma. Otra posibilidad para salir de la esclavitud, si el amo se oponía a la venta o si es que el esclavo no tenía la suma necesaria, era huir de la hacienda, convirtiéndose en un esclavo cimarrón o fugitivo. Ser parte de este grupo era entrar en una zona social claroscura entre la marginalidad y la integración. Para algunos efectos los cimarrones se encontraron fuera de la estructura social, se ubicaron en rancherías y aldeas llamadas palenques que se asentaron y organizaron por breves períodos de tiempo hasta que las autoridades y dueños de esclavos los

encontraban, recapturaban o destruían las aldeas. Si los apresaban eran sometidos a crueles castigos físicos antes de ser devueltos a sus amos, los cuales a veces incluían trabajos forzados a cargo de inescrupulosos dueños de panaderías. He allí el infierno de los esclavos. Si huían, lo cual ocurría frecuentemente, una red de parientes y amigos los acogían en ciudades y pueblos, permitiéndoles comercializar los productos y dinero generalmente robados a viajeros que se aventuraban solos en los caminos costeros.

El interés de los esclavos por salir de las haciendas no solo fue para escapar a la peor cara de la dominación, también, en algunos casos, persiguieron ser trasladados a la ciudad en busca de mejores condiciones de vida, dentro de la esclavitud, o en pos de obtener sustento por medio de un salario como trabajador semilibre. Así, también le asistía al esclavo el derecho de *variar de amo*, si es que demostraba que el trato que este le proporcionaba distaba de ser justo y calificaba como cruel o como sevicia, tal como se decía en la época. De modo que si un esclavo o esclava quería variar de amo debía demostrar la crueldad de su amo, lo cual en muchos casos era difícil de demostrar. La noción de un castigo 'justo' es muy diferente al que podríamos tener hoy. En el siglo XIX, la violencia física era considerada un medio correcto y necesario para castigar las faltas de todas las personas. De este modo, una madre podía azotar a su hijo(a), un patrón castigar a sus trabajadores, un párroco castigar a sus feligreses en el mundo rural, un padrino castigar a sus ahijados, un militar castigar a sus subordinados y hasta un esposo 'corregir' a la esposa de esa manera. De forma tal que azotar a un esclavo en la espalda podría calificarse hoy como un acto cruel, pero en el siglo XIX fue percibido como normal e incluso fue regulado por medio del *Reglamento.* Lo que estuvo en discusión en la época fue el límite entre lo justo e injusto, es decir, qué cantidad de azotes o qué proporción de violencia física era apropiada. Como es obvio, la espalda del esclavo(a) era el escenario de ese debate. De allí que los esclavos y esclavas lucharon en los tribunales por demostrar la sevicia de sus amos, la cual no solo se reflejó en la violencia extrema, también en el abuso sexual como parte de las relaciones amos-esclavas. De este modo muchos esclavos y esclavas lograron obtener una orden judicial de cambio de amo, lo cual frecuentemente ya estaba asociada a un nuevo amo que ofrecía mejores tratos e, incluso, la libertad luego de algunos años.

Los afrodescendientes se enfrentaron a diversas opciones laborales que databan de la época colonial: uno, ser parte del servicio doméstico de confianza en algunas de las familias de elite. Dos, ser adquiridos por alguna persona con el interés de convertirlo en jornalero o esclavo de alquiler. Tres, especialmente en el caso de los libres, obtener trabajo en labores de servicios o productivas a nivel artesanal. En el primer y tercer caso, se desempeñaban como cocinero(a), cochero, sirviente de mano, ama de llaves, etcétera. Durante el siglo XIX esto llevó a que en Lima los afrodescendientes compartieran su trabajo y existencia con otros grupos sociales, tales como indígenas y chinos. Lo que se conoce hoy es que muchos de estos esclavos gozaron de un trato menos riguroso que en las haciendas, dada su condición de artículo de lujo que debería reflejar el poder de la familia que lo utilizaba. Incluso es en este ámbito donde se encuentran mayormente las manumisiones voluntarias por parte de los amos.

En el segundo caso, sumamente frecuente en Lima, muchas personas compraron esclavos con el objeto de alquilarlos a quiénes los necesitasen temporalmente, obteniendo una renta. Incluso depositaban en el esclavo la responsabilidad de conseguir el jornal, acordando previamente el monto correspondiente al día. Así, los esclavos 'jornaleros' salían a las calles a obtener la renta del amo, la cual muchas veces era inferior a la que realmente obtenía, lo cual le permitía (si era disciplinado, lo cual muchas veces no era posible) acumular un capital que podía invertir en su libertad o la de familiares. Hoy sabemos que la fuerte presencia de africanos y afrodescendientes en Lima republicana se debe a esto; este fue el mecanismo que contribuyó a la decadencia del sistema esclavista en la República.

TERCERA PARTE: DE LA ABOLICIÓN A LA GUERRA DEL PACÍFICO (1854-1883)

DE LA ABOLICIÓN A LA GUERRA DEL PACÍFICO (1854-1883)

La abolición de la esclavitud en 1854 no produjo la integración de la población afrodescendiente en condiciones de equidad en la sociedad peruana. Por el contrario, la mayoría de estudios reafirman que se consolidó una sociedad con fuertes rasgos racistas y discriminatorios contra la población de origen africano. Sin embargo, los afroperuanos intentaron por diversos medios sobrepasar las barreras levantadas para evitar su integración con el resto de la población y que limitaban su movilidad social, utilizando para ese efecto los mecanismos creados por las políticas liberales e incluso utilizando a su favor los prejuicios originados a partir de la historia de la esclavitud en el Perú. Así por ejemplo, la educación promovida por el liberalismo y el ejercicio de oficios u ocupaciones consideradas tradicionales fueron parte de las estrategias para lograr ascender socialmente, logrando a largo plazo mejoras en sus condiciones de vida. La lucha contra la discriminación racial en este período no recurrió necesariamente al enfrentamiento frontal contra una sociedad que aceleradamente situó al color de piel blanco como ideal. La mayor parte de esfuerzos de los afroperuanos consistió en incorporar las nuevas reglas de este período (decencia, educación, disciplina, etcétera.), con el objeto de demostrar que los prejuicios que fundamentaban su discriminación y que se difundían desde las élites y autoridades (delincuencia, vagancia, ebriedad, etc.) eran falsos y que ellos debían ser considerados con los mismos derechos y virtudes que los habitantes del país considerados decentes. Dentro de este contexto, una de las características centrales fue alejarse cada vez más de las etiquetas raciales, tales como negro, zambo o mulato, dada su estrecha relación con los estereotipos negativos difundidos desde diversos actores, especialmente desde las élites. Este proceso se evidencia en la paulatina

'desaparición' en los documentos oficiales de la población afroperuana, lo cual puede interpretarse de manera equivocada como una disminución real de las personas que portaban elementos físicos o culturales originados en el África. Por el contrario, lo que ocurrió fue un ocultamiento de esa población en los registros correspondientes dada la poca estima social que tenían las etiquetas raciales de origen afrodescendiente. A pesar de esta presión social por el 'blanqueamiento', elementos culturales y sociales pertenecientes a estos grupos fueron conservados y trasmitidos de generación en generación, atravesando la historia de muchas poblaciones a través del tiempo.

1. La evolución demográfica de la población afroperuana (1827-1940)

Los documentos para reconstruir la historia demográfica del Perú y de la población afrodescendiente entre los siglos XIX y XX no son muy abundantes; además, carecen de precisión ya que fueron realizados bajo condiciones inapropiadas o bajo técnicas actualmente cuestionables. Desde 1821 hasta 1940 existe un conjunto de censos (1827, 1850, 1862, 1876 y 1940) que pueden ser considerados relativamente confiables, dadas las condiciones bajo las cuales fueron aplicados[89]. A pesar de estas advertencias necesarias, son por ahora las únicas fuentes disponibles que nos pueden ofrecer un panorama aproximado de la evolución demográfica.

La población peruana era de aproximadamente 1 463 227 habitantes en 1827, aumentando a 2 011 508 en 1850; 2 496 038 en 1862; 2 699 106 en 1876 y, finalmente, a 7 023 111 en 1940. A largo plazo, desde 1827 hasta 1940 la población creció a una tasa anual del 1.4 %. Esta cifra debe ser interpretada a la luz de resultados parciales que permiten verificar su validez. Así, al analizar las tasas de crecimiento entre los diversos censos, se obtiene el siguiente resultado: 1827-1850: 1.2 %; 1850-1862: 1.8 %; 1862-1876: 0.6 % y 1876-1940: 1.5 %. Entonces, desde el siglo XIX hasta 1940, el crecimiento demográfico no debió estar por debajo del 1.2 % anual en promedio. De acuerdo a esta tasa, se pueden proponer dos etapas: la primera de 1827 a 1876, con 1.18 % de crecimiento anual y una segunda de 1876 a 1940 con un aumento del 1.5 % por año.

89. El censo de 1836 ha sido cuestionado por Gootenberg (1995), quien estableció que sus cifras eran una proyección equivocada del censo publicado entre 1827 y 1829.

Este marco de evolución demográfica sirve de contexto para analizar la composición étnica del Perú. Para este efecto no es posible incorporar todos los censos mencionados, dado que los realizados en 1827, 1836 y 1862 solo ofrecen datos generales sin especificaciones étnicas, de manera que los únicos que se pueden utilizar son los correspondientes a los años de 1876 y 1940. Otra observación que se debe tener en cuenta es que la denominación 'negro' que se empleaba en la documentación reunió a diversas poblaciones de origen afrodescendiente, aunque no tenemos un conocimiento concreto acerca de los criterios que se aplicaron para incluir en esta categoría a los habitantes.

Cuadro 2
Distribución étnica en el Perú (en porcentaje)

	1876	1940
Blanco	14	52.89
Mestizo	25	
Indio	58	45.86
Asiático	2	0.68
Negro	1	0.47
Total	100	100

Fuentes: Gootemberg (1995), Ministerio de Hacienda y Comercio (1940) y Pini Rodolfi (1972)

En 1791 poco más de 81 000 personas fueron registradas como población esclava y negra libre (clasificada como parda), correspondiendo aproximadamente al 8 % de la población del virreinato del Perú. Como se puede observar, en 1876 se redujo no solo la proporción de la población afroperuana a alrededor del 1 %, sino que en términos absolutos también disminuyó. En ese año poco menos de 40 000 personas se incorporaron a esta categoría, mientras que en 1940 la reducción relativa y absoluta continuó, anotándose un poco más de 33 000 personas bajo la denominación de negro.

Como se ha dicho, equivocadamente se podrían interpretar estos datos como prueba de la desaparición de la población de origen africano en el Perú. Para comprender esta disminución se debe tener en cuenta algunos aspectos. En primer lugar, la sociedad de este tiempo no valoraba la etnicidad afrodescendiente, considerando a quienes portaban sus características como los miembros más bajos de la escala social, a excepción quizá de los

chinos y los indios de las zonas rurales. Tenemos que separar a las etiquetas étnicas registradas en los censos y documentos oficiales de las identidades portadas por las personas en sus comunidades, familias y vida cotidiana. En segundo lugar, mientras que frente a los censos y las autoridades que los aplican las personas de origen afrodescendiente buscaron ser mejor catalogados usando los elementos de la cultura material (vivienda, oficio, vestimenta etc.) y simbólica (educación, buenas maneras, etc.), en su vida familiar y diaria seguían trasmitiendo los valores y costumbres heredados históricamente, generando un patrón compuesto de dos caras.

Desde la perspectiva contemporánea se podría considerar este proceso críticamente, considerándolo un rechazo de su propia identidad al hacer uso de las reglas del blanqueamiento para ascender socialmente, lo cual quedaría ratificado en el censo de 1940. Sin embargo, hay que tener en cuenta que los individuos de esa época se enfrentaron a prácticas discriminatorias no necesariamente legales, pero que eran muy eficientes para impedir la integración y desarrollo de las poblaciones de origen afro. El uso de las reglas de la sociedad y cultura dominante fue una de las estrategias más eficaces para permitir una mejora en las condiciones de vida de los pueblos afroperuanos, especialmente dada la inexistencia de una discriminación racial organizada legalmente. Por esta razón, en 1940 la categoría mestizo no pudo ser separada en la práctica de blanco. Los encargados del censo descubrieron que era imposible establecer una línea demarcatoria entre ambos grupos, fundiéndolos en una sola categoría y dejando testimonio que en ella se encontraban muchos grupos mezclados provenientes del intercambio histórico entre europeos, africanos, indígenas y asiáticos:

> La cuestión de si un individuo debía ser registrado como «indio», «mestizo», «blanco», etc., quedó librada a la opinión del empadronador o a la del empadronado mismo […] el empadronador recibió orden de clasificar como «mestizo» a todo individuo que pareciera no tener «una raza definida». El informe censual declara que resultó imposible distinguir claramente entre las categorías de «blanco» y «mestizo» y que se decidió, por lo tanto, refundirlas en una sola cifra […] la exactitud de la información, en el primero de los casos, dependió de la «habilidad» de los empadronadores respecto de la apreciación y, en el segundo, de «la sinceridad» o el criterio subjetivo de los habitantes (Oficina Internacional del Trabajo, 1953: 10).

De esta manera, es posible que en la categoría mestizo se encontrasen presentes numerosos afroperuanos, producto no solo de la mezcla de

grupos (indios, asiáticos, europeos), sino también como resultado de una paulatina movilidad social ascendente.

El cuadro 3 muestra las características regionales de la presencia afrodescendiente en el Perú, evidenciando su tendencia a la concentración en las zonas costeras, especialmente en la ciudad de Lima. Tenemos datos de acuerdo a los registros de bautizos en 1877 de la presencia afrodescendiente por departamentos (Fuentes, 1877), los cuales se pueden comparar con las cifras del censo de 1940; esto nos permitirá establecer con mayor precisión los principales lugares de residencia de la población afroperuana.

Cuadro 3
Distribución por departamentos de la población afroperuana (%)

Departamento	1877	1940
Amazonas	0.00	0.02
Áncash	0.43	0.10
Apurímac	0.12	0.01
Arequipa	0.24	0.15
Ayacucho	0.00	0.03
Cajamarca	0.00	s.d.
Callao	2.17	1.45
Cuzco	0.10	0.04
Huancavevlica	0.00	0.01
Huánuco	0.05	0.09
Ica	7.11	4.18
Junín	0.00	0.09
La Libertad	1.49	0.15
Lambayeque	0.34	0.66
Lima	5.95	1.66
Loreto	0.00	0.10
Moquegua	1.34	0.33
Piura	1.07	0.91
Puno	0.02	0.01
Tacna	6.96	0.81
Tarapacá	0.61	
Tumbes		0.57
Promedio	0.94	0.57

Fuentes: Dirección de Estadística (1879) y Ministerio de Hacienda y Comercio (1940)

En 1877 los departamentos con mayor presencia de afrodescendientes eran, en orden descendente y por encima de la tendencia general (0.94 %), Ica (7 %), Tacna (7 %), la cual incluye en ese momento la provincia peruana de Arica, Lima (6 %), Callao (2 %), La Libertad (1.5 %) Moquegua (1.3%) y Piura (1 %). Además, se puede observar que numerosos departamentos del Perú contaban con presencia afrodescendiente, aunque con porcentajes por debajo del promedio nacional. En 1940 la tendencia se mantuvo: Ica (4 %), Lima (1.7 %), Callao (1.5 %), Piura (0.9 %), Tacna (0.8 %), Lambayeque (0.7 %) y Tumbes (0.6 %) son los departamentos con mayor presencia relativa de afroperuanos. Un aspecto resaltante es la consolidación de Ica, Lima y Callao como sus principales lugares de residencia.

La ciudad de Lima, gracias a su consagración como sede del poder político de la República, cuenta con un número bastante más grande de fuentes que se pueden incorporar para el estudio de la evolución demográfica, tal como se presenta en el siguiente cuadro.

Cuadro 4
Población de Lima por grupos étnicos (1876-1931)

	1876	1908	1920	1931
Blancos	42 694	66 750	70 350	94 998
Indios	19 630	32 842	18 248	15 719
Negros	9 088	9 400	6 608	8 244
Mestizos y castas	23 120	55 831	71 688	144 527
Asiáticos	5 624	7 604	5 673	12 417
Total	100 156	172 427	172 567	275 905

Fuentes: Ministerio de Gobierno (1978); Municipalidad de Lima (1915); Ministerio de Hacienda (1927) y Ministerio de Hacienda (1940)

Como se puede observar claramente en las cifras, Lima fue fundamentalmente una ciudad de habitantes no blancos, oscilando la presencia de este conjunto entre el 35 % y el 43 %; siendo la población mestiza y de castas, la más abundante a partir de 1920, dentro de la cual se encuentran también los afrodescendientes. La caída más pronunciada ocurrió en el caso de los negros que representaban el 10.5 % en 1827; 9.6 % en 1876; 5.7 % en 1908; 4 % en 1920 y 3 % en 1931. Durante el periodo 1876-1931, la población registrada como blanca aumentó a una tasa anual del 1.5 %, mientras que los mestizos y castas se incrementaron a una tasa anual de 3.4%, cifra

que muestra la gran dinámica del mestizaje. A largo plazo, estos serían los dos únicos grupos que aumentaron, pues los indios disminuyeron a una tasa anual de -0.40 % y los negros a -0.18 %. Tal desarrollo demuestra que existió un desplazamiento de estos grupos hacia otras categorías raciales, especialmente, hacia los grupos mestizos y, eventualmente, los blancos. Incluso ese proceso fue muy intenso entre 1908 y 1931, durante la expansión económica de la República Aristocrática, el Oncenio y sus políticas favorables a la clase media, cuando la población blanca creció al 1.6 % anual y los mestizos y castas al 4.2 % por año. De esta manera, una mayor cantidad de habitantes de la ciudad fueron considerados o prefirieron ser registrados como mestizos, antes que ser registrados como negros, indios o asiáticos. El mestizaje fue aceptado en términos de blanqueamiento, es decir, en función de la posibilidad de alejarse del color de piel negro o indígena. Desde esta perspectiva, la categoría mestizo era lo suficientemente ambigua como para que los individuos pudieran aspirar a ser clasificados posteriormente como blancos o, simplemente, evitar el deshonor de ser registrados como indios o negros. Estas cifras ratifican la movilidad social ascendente, siguiendo las reglas raciales de la época, expresada en el aumento en el mismo periodo de la población clasificada como mestiza y de castas.

Esta presentación inicial de las cifras conduce a una reflexión acerca de las categorías étnicas y su aplicación a partir de la segunda mitad del siglo XIX. La vida de los afroperuanos se desarrolló dentro de una sociedad que aplicaba reglas raciales para observar y clasificar a las personas. Su identidad y valores culturales eran frecuentemente percibidos como denigrantes, lo cual orientó a las personas a buscar ascender socialmente adoptando los valores de la sociedad dominante y aceptando aquellos aspectos que podían beneficiarlos para alterar su imagen negativa. La siguiente sección presentará brevemente las características sociales de esa época y su relación con la etnicidad afroperuana.

2. De esclavos a negros: la 'racialización' de los afrodescendientes

La legislación republicana, desde el Estatuto Provisorio promulgado por José de San Martín en 1821 y las diferentes constituciones del siglo XIX, eliminaron las castas y las referencias étnicas entre los habitantes del Perú, pero mantuvieron la esclavitud y el cobro de la contribución indígena hasta 1854. De este modo la condición de esclavitud y el cobro del

tributo se convirtieron en marcadores legales que se relacionaron directamente con elementos tales como el color de la piel o las condiciones socioeconómicas. Una vez abolidas ambas, en el caso de los afroperuanos las diferencias basadas en la ley (esclavo-libre) dejaron de tener significado, reuniendo a la población de origen africano en una sola categoría: negros. Se debe señalar que las diferencias basadas en la condición legal de esclavitud permitían a los afrodescendientes ascender socialmente al separar de manera clara los esclavos de los libres, pero una vez abolida la esclavitud tales diferencias dejaron de tener validez. La historiografía dedicada al periodo y la presencia afrodescendiente estableció hace varios años que durante la etapa republicana el racismo y la discriminación se ampliaron y consolidaron en este tiempo (Flores Galindo, 1988)[90], proceso que se desenvolvió en medio de la legislación que propugnaba la igualdad ante la ley. Aunque legalmente el color de la piel no fue mencionado como factor diferenciador en la legislación republicana, este elemento se reconfiguró relacionado con el honor, la riqueza, la educación, consolidándose en una valoración de tipo racial. Por su parte, Carlos Aguirre (2004) demostró cómo la abolición de la esclavitud trajo como consecuencia la criminalización de los afroperuanos, al considerarse que la sociedad quedaba expuesta al desorden y peligrosidad que caracterizaban supuestamente a los libertos. Rápidamente se consideró la necesidad de mantener la pena de muerte como una manera de contener la peligrosidad de los sectores populares, compuestos por chinos, negros e indios, cuyas costumbres bárbaras y carentes de civilización fueron consideradas las causales de la situación decadente de la ciudad en el tiempo anterior a la guerra del Pacífico. Así, los habitantes más pobres fueron descritos cada vez más como miembros de los grupos mezclados, negros, chinos e indios, alejando simbólicamente a los blancos de los lugares más bajos de la sociedad. De este modo comenzó a 'racializarse' la pobreza, ensalzando el color de piel blanco como símbolo de estatus social, económico y moral.

Desde ese momento el color de la piel adquirió una mayor importancia, definido paulatinamente como un marcador de tipo racial que establecía las conductas y calidad de las personas. De este modo, el color de

90. En esta edición del laureado libro se incluyó un artículo de gran influencia: "República sin ciudadanos", el cual señala que en la etapa republicana, a pesar de la supuesta igualdad liberal, la discriminación y el racismo se ampliaron.

la piel fue establecido como 'raza' a partir de la representación social que se le otorgó por medio de la percepción del otro. En los documentos el registro del color de la piel, como indicador de pertenencia a una raza, fue el resultado de la negociación tácita entre la aspiración de alguien a ser reconocido con un color específico y la percepción de quien se encargaba de elaborar los documentos. Por ejemplo, Francisco Laso, pintor, político liberal y escritor peruano de mediados del siglo XIX, sostuvo que las razas en realidad estaban más cerca de expresar diferencias sociales y económicas antes que distancias basadas únicamente en la biología. Según su percepción, el color de la piel no era un aspecto objetivo, se alteraba de acuerdo al contexto. Por ejemplo, en el interior del Perú los blancos se componían, «como raza, de una fracción mínima que conserva la sangre pura española, de los mestizos enriquecidos, y de los indios que han tenido la gran felicidad de poseer alguna fortuna para con ella aprender a escribir y, sobre todo, para vestirse con una levita o una casaca» (2003: 126). Así, los colores de piel se convertían en razas por medio de factores como la educación o la riqueza, que permitían el blanqueamiento de colores de piel que no serían percibidos como blancos en otro contexto.

Una vez producida la abolición de la esclavitud, los cerca de 26 000 esclavos enfrentaron un escenario complicado (Peloso, 2013: 84). Para los esclavos rurales, la mayoría de ellos residentes en las zonas costeras vinculados a las haciendas de azúcar y algodón, no fue fácil encontrar una nueva forma de subsistencia. Aunque no tenemos estudios que nos ilustren con precisión lo que ocurrió, se ha sugerido que la gran mayoría se asentó en las tierras marginales de las haciendas, haciendo uso de los campos menos productivos, dedicándose a cultivos de subsistencia y sirviendo ocasionalmente de peones libres en las antiguas haciendas. Paulatinamente, al igual de lo que ocurrió con los trabajadores chinos e indígenas, fueron incorporados como masa laboral por medio de deudas y diversos procedimientos, tales como la aparcería. Mientras los afroperuanos trabajaron en las haciendas, conviviendo con otros grupos, tales como los chinos contratados, era usual que fueran utilizados en tareas separadas para evitar conflictos, ya que era habitual que las diferencias entre los chinos contratados, los jornaleros, los capataces y caporales, frecuentemente afroperuanos, terminasen en graves riñas, especialmente después de la guerra del Pacífico (Peloso, 2013: 82). De este modo se puede comprender el origen de numerosos pueblos de la costa del Perú, entre

ellos los de la costa sur, (Cañete, Chincha, Ica); como los de la costa norte (Zaña, Chancay, Huaral, etc.). Un aspecto muy importante de este proceso fue el intercambio de elementos culturales entre los trabajadores de diverso origen. Afroperuanos, chinos e indios mestizos compartieron sus vidas en las haciendas, mezclando sus elementos culturales tales como tradiciones alimenticias, formas de diversión e incluso encontrando pareja entre ellos (Rodríguez Pastor, 2008: 212-213).

La abolición también permitió la movilización de la población afroperuana desde los campos a la ciudad, en proporciones que no conocemos con exactitud. Es posible que en este proceso hayan sido aquellas personas con mejores posibilidades laborales quienes intentaron encontrar en la capital ocupaciones más rentables Los más jóvenes, varones, con algún tipo de entrenamiento y en mejores condiciones físicas llegaron a Lima con el objeto de encontrar una mejora en sus vidas. Desde ese punto de vista, también la población afroperuana fue un grupo inmigrante interno.

En las ciudades, sin duda, las relaciones sociales fueron más flexibles y dinámicas. Como hemos visto, Lima, por ejemplo, contenía una población multiracial dedicada a actividades muy diversas. Los afroperuanos fueron parte de diversas actividades económicas, especialmente dentro de las consideradas de menor estatus. A mediados del siglo XIX, el funcionario consular francés Félix Letellier indicó en su recuento de profesiones y oficios limeños que las actividades como carnicero, arriero, cargador, candelero, heladero, fundidor de grasa, lechero y aguador eran oficios de gente principalmente no blanca, algunas de ellas con una fuerte presencia de afroperuanos (Pérez Mallaína, 1983). La relación entre filiación racial y actividad económica no fue casual, por el contrario en Lima se observa una relación muy estrecha entre ambas esferas. El principio que las vincula es que los trabajos decentes y con mayor rendimiento fueron capaces de generar mayor honor y, por lo mismo, aseguraban el disfrute de derechos ciudadanos.

Las constituciones de la época consideraban el ejercicio de una profesión o industria útil para acceder al derecho de sufragio; por ejemplo, la Ley Orgánica de Elecciones de 1834 precisó que, para ser ciudadano en ejercicio, se necesitaba ser natural de una parroquia o haber residido dos años en una demarcación fija, pagar contribución al Estado por oficio, tener empleo público o algún grado de instrucción. La Constitución pro-

clamada por Agustín Gamarra en 1839 definió la ciudadanía a través de los requisitos de estar casado o ser mayor de 25 años, saber leer y escribir –excepto los indígenas y mestizos hasta el año de 1844– y pagar alguna contribución. El general Ramón Castilla en el Reglamento de Elecciones de 1851 ratificó la supresión del derecho a votar de los siervos, criados, sirvientes domésticos, los mendigos, los que no pagaban contribución al Estado y los que, no siendo indígenas, no sabían leer o escribir.

La Constitución liberal de 1856 estableció que para poseer el derecho a votar se debía ser jefe de taller, pagar alguna contribución al Estado, tener alguna propiedad o ser licenciado de las fuerzas armadas. Este artículo es el mismo que se estableció en la carta magna de 1860, que estuvo vigente hasta 1919, salvo por un breve intervalo de tiempo que estuvo regido por la carta de 1867 (de agosto de 1867 a enero de 1868). Incluso La Ley Orgánica de Elecciones de 1861 ratificó tales restricciones para el ejercicio del sufragio: «Ejercen el derecho de sufragio los ciudadanos casados o mayores de veintiún años, que sepan leer y escribir o sean jefes de taller o tengan alguna propiedad raíz o paguen al tesoro público alguna contribución, cuyos nombres se hallen inscritos en el Registro Cívico». Además, sólo aquellos que tenían derecho a sufragar podían ser elegidos miembros de los colegios electorales que determinaba la ley, con el añadido de saber leer y escribir sin excepciones. Así podemos observar que las cartas constitucionales y reglamentos electorales durante el siglo XIX y hasta principios del siglo XX mantuvieron restricciones directas contra quienes eran considerados los más pobres de la ciudad. El caso de los sirvientes domésticos es claro. Aunque no siempre se prohibió expresamente su participación, se estableció la necesidad de pagar una contribución, de saber leer y escribir o de ostentar la jefatura de un taller para votar, lo que dejaba fuera de las urnas oficialmente a una buena parte de la población limeña. Esto significa que aquellas actividades en las que la instrucción profesional o semiprofesional eran requisitos importantes para su ejercicio estaban asociadas directamente al derecho de sufragio y, por lo tanto, al honor.

Una fuente que nos permite comprender con mayor profundidad la relación entre oficios y etnicidad es el Censo de Lima de 1860, conservado en el Archivo Histórico de la Municipalidad de Lima. A pesar de que para 1860 había pasado poco tiempo de la abolición de la esclavitud, vale la pena investigar hasta qué punto se habían efectuado algunas transforma-

ciones en el tipo de ocupaciones que tenían los afroperuanos. Los estudios especializados señalan que las actividades económicas que ejercían los esclavos en los espacios urbanos también estaban determinadas por el género. Por ejemplo, los hombres se dedicaban principalmente a ser artesanos, jornaleros y al servicio doméstico. Las mujeres, por el contrario, contaban con menos opciones laborales: eran sirvientas, amas de leche o jornaleras.

De acuerdo al Censo de 1860, tomando como referencia los cuarteles I (parte del centro de Lima); III (aproximadamente los Barrios Altos) y V (actualmente la parte antigua del distrito del Rímac), podemos observar que en la ciudad de Lima antes de la Guerra, los artesanos, el comercio y los servicios menores[91] agrupaban al 65 % de las actividades masculinas y el 88 % de las femeninas.

En este contexto se puede ver específicamente las características que tenían las labores ejercidas por los afroperuanos, comparando sus ocupaciones con las que tenía el resto de la población, se pone en evidencia que se concentraban especialmente entre los artesanos y servicios menores, en el caso de los hombres; mientras que las mujeres se concentraban claramente en los servicios menores. La estructura de las ocupaciones de los afroperuanos muestra que no tenían el mismo acceso a todas las actividades económicas. Aunque se encuentran presentes prácticamente en todos los rubros, el 95 % de los hombres se concentra en ocupaciones de bajo o a lo sumo de medio estatus (artesanos, servicios menores, jornaleros, peones, agricultura, artesanos de alimentos y comercio de alimentos). En el caso de las mujeres el 94 % se concentraba entre las artesanas y los servicios menores, lo cual indica la escasez de opciones para las mujeres en general y, en especial, para las afroperuanas. Esta característica se nota aún más en el caso de quienes fueron registradas específicamente como negras; entre ellas, el 86 % se dedicaba a las labores de servicios menores. Esto significa que el registro de color de piel en el Censo de 1860 evidencia

91. En este rubro consideramos a las actividades consideradas de baja estima social por su escaso entrenamiento para ejercerlas, entre las que se encuentran las diversas formas de servicio doméstico. De acuerdo con Joaquín Capelo, las personas dedicadas a este tipo de labor vivían «con poca cosa», habitaban en cuartos de callejón y vestían con sencillez. Además, la familia que ejercía este tipo de trabajos utilizaba la fuerza laboral de la que disponía, pues «hasta las criaturas se les acomoda en alguna parte para el servicio y así la miseria es completamente desconocida entre los que desempeñan las industrias domésticas» (1892: 39).

la existencia de una sociedad racializada. En la sociedad limeña previa a la guerra del Pacífico, el factor racial fue parte importante en la manera como se estructuraron las jerarquías sociales, lo cual se evidencia en la forma como se distribuyeron las ocupaciones en cuanto al fenotipo.

En el caso de los hombres, los oficios artesanales más frecuentes eran: zapatero, carpintero, sastre, albañil, carretero, herrero, canastero, pintor, talabartero y cigarrero, sumando todas estas actividades alrededor del 75 % de los artesanos. De este conjunto algunas ocupaciones se pueden analizar con detalle, las cuales muestran que la presencia afroperuana no fue dominante, compartían su ejercicio con otros grupos tales como los blancos y los indio-mestizos. Por ejemplo, de 537 zapateros registrados, casi la mitad eran afrodescendientes (250), de los cuales el 88 % fueron registrados como negros o zambos. Hay que recordar que estas dos últimas categorías representan las etiquetas raciales más lesivas para el honor de los afroperuanos. En el caso de los carpinteros, de las 556 personas, 29 % eran afrodescendientes, siendo el 83 % negro o zambo. Los sastres tienen una distribución similar: de los 578 sastres registrados, el 27 % era afroperuano, con 83% de negros o zambos; los 343 albañiles suman 38 % de afrodescendientes y entre ellos 94% son negros o zambos; entre los 82 carreteros, el 41 % era afroperuano, con 91 % de negros o zambos; de los 129 herreros, el 26 % era afroperuano, siendo el 79 % negro o zambo.

Una conclusión que se puede extraer de los oficios artesanales es que la presencia afrodescendiente no fue mayoritaria en ellos, pero su ejercicio les permitía la movilidad social. Un aspecto evidente de este proceso es que el 74 % de los artesanos afrodescendientes sabía al menos leer, mientras que la tendencia general del grupo de afroperuanos mayores de 14 años era del 55 % de alfabetización. Claro que esta cifra no se repartía de forma homogénea; por ejemplo, en el caso de los albañiles que tienen la presencia más abundante de negros y zambos al interior del oficio, el 55% sabía al menos leer; mientras que en el caso de los sastres el 88 % de los afroperuanos leían. Esto se explica posiblemente por los requerimientos de cada oficio y al mismo tiempo evidencia la capacidad que tenían algunos oficios del sector artesanal para lograr la movilidad social.

Estas cifras sugieren que en los procesos electorales del siglo XIX sí se contó con presencia de afrodescendientes. Como se puede observar a partir del Censo de 1860, en muchos casos los afroperuanos contaban con

los requisitos mínimos para votar: ejercían un oficio decente y sabían leer y escribir. El proceso político se realizaba por medio de elecciones indirectas, lo cual significa que se elegían representantes que posteriormente consagrarían al presidente de la República. De este modo, los grupos que competían en ellas necesitaban movilizar a una gran cantidad de personas en las ciudades por medio del clientelismo y otras prácticas. Incluso es posible que muchas personas hayan votado a pesar de no contar con los requisitos necesarios considerados por la ley gracias a esas prácticas clientelistas, conocidas como de "pisco y butifarras". La exclusión de las mayorías se efectuaba en el nivel de la representación, la renta necesaria para ser elector, diputado o senador los marginaban de los procesos políticos posteriores. En la gran mayoría de casos, podían votar, pero no ser elegidos.

Las cifras también demuestran la presencia, aunque minoritaria, de afroperuanos en actividades económicas de mayor prestigio social. Este indicador revela el potencial movilizador ascendente de los afrodescendientes, reflejado en el caso de familias que por una u otra razón fueron catalogadas dentro de este grupo. Podemos citar los cuatro casos de afroperuanos que fueron registrados con rango social elevado. Por ejemplo, el caso de Julián Sandoval, zambo, propietario minero que residía en una casa del cuartel primero en la calle de Baquíjano (actualmente la cuadra cuatro del jirón de la Unión). Con él vivían el mulato artesano sastre Manuel Sandoval y dos sirvientes mestizos, Ezequiel Rivas y José Manuel García. Un caso interesante es el de José Salecio, preceptor y residente en un callejón de la calle de Alguaciles, hoy parte del distrito del Rímac, con su esposa Juana Pérez y sus hijos Mercedes, Federico y Ricardo, todos registrados como zambos. Solo don José sabía leer y escribir y declaró ser preceptor. La capacidad de ascender socialmente, dentro de una sociedad que no brindaba muchas posibilidades a los descendientes de africanos, se puede observar en el caso de la pareja de origen africano compuesta por Juan García, de 80 años, y Carmen Rojas de 70 años. Ellos residían en una pequeña vivienda principal en la calle de Barraganes, actualmente ubicada en el distrito del Rímac. No registraron hijos, él sabía leer y escribir, mientras ella era analfabeta. Por último, el extraordinario caso de la longeva pareja compuesta por el propietario Dionisio Tenorio, de 100 años, y Ascensión Zamudio, de 90, negros limeños residentes en un cuarto

del solar ubicado en la calle de Tintoreros en el actual distrito del Rímac. Ambos sabían leer y escribir.

Estos casos muestran que no era imposible que familias de origen africano asciendan socialmente, pero indican también que el proceso incluía el blanqueamiento por medio de la descendencia que sería registrada con etiquetas raciales menos denigrantes y con posibilidades de obtener pareja en mejores condiciones sociales y económicas.

Las actividades de menor estima social, tales como las agrícolas, la producción y venta de alimentos o el servicio doméstico, reflejan las condiciones más bajas en las que vivieron los afroperuanos. De los 1 024 hombres que vivían de estas labores y que eran mayores de 14 años, cerca del 65 % eran analfabetos. Uno de los rangos más bajos de la escala social estaba compuesto de los diversos trabajadores agrícolas (jornaleros, peones, chacareros, etc.), entre los cuales el 76 % era analfabeto y el 95 % fue registrado como negro o zambo. Por otro lado, entre los afroperuanos dedicados a servicios menores (sirvientes, aguadores, cocheros, etc.), el 66% era analfabeto con el 92 % de negros o zambos.

Por otro lado, de los 131 aguadores registrados en la muestra del Censo de 1860, 97 % eran negros o zambos y el 76 % era analfabeto. Se podría afirmar que la labor de aguador y otras señaladas anteriormente (servicio doméstico, labores agrícolas, venta en las calles, etc.), fueron ordenadas de acuerdo a parámetros raciales que clasificaban a las personas. Así, ser aguador en la ciudad de Lima o labrador en los campos, racializaba a las personas convirtiéndolas en negros o zambos. Dicho de otro modo, para los hombres, ser aguador, cochero, u otra actividad económica, los 'ennegrecía', lo cual explica que al escapar de estas actividades hacia otras más rentables, tales como artesanado o empleos, se 'blanqueaban', sin que esto signifique necesariamente un mestizaje en términos biológicos.

En el caso de las mujeres afrodescendientes, de las 1 926 que declararon algún tipo de actividad económica, 80 % se dedicaban a los servicios menores (1 532), con un 83% de analfabetismo. De las 1 532, 95% eran negras o zambas dedicadas a ser amas, sirvientas de mano, cocineras, lavanderas, etc., trabajos de poca estima social, sin entrenamiento y que eran percibidos como trabajos de mujeres negras. Por ejemplo, en el caso de las lavanderas (827 mujeres), 96 % fueron registradas como negras o zambas (61 % negras) y con 87% de analfabetismo. Entre las 446 sirvientas,

94 % eran negras o zambas, con el 87 % de analfabetas. Las cocineras son un caso de racialización más extremo, de las 245 mujeres registradas, el 98% eran negras o zambas, con el 89 % de analfabetismo. En todos los casos se muestra una correlación directa entre oficios, color de piel y alfabetización, de forma tal que las denominaciones raciales más denigrantes en ese tiempo estuvieron muy relacionadas al bajo nivel educativo y económico, configurando estereotipos que llegan hasta el tiempo presente: negro como sinónimo de analfabeto y pobre.

Sin embargo, detrás de estas variables socioeconómicas podemos notar esforzados procesos para conseguir mejoras en la supervivencia personal y familiar. En el caso de las cocineras, era posible que muchas mujeres continuasen con su ejercicio luego de casarse dado que no era obligatorio residir en la casa de los patrones, permitiéndoles continuar con su vida doméstica. Esta característica distingue a esta ocupación, muy frecuente como medio de vida de las mujeres de origen afrodescendiente, del ejercicio del servicio doméstico en general. Ser cocinera era un trabajo que posiblemente demandaba solo algunas horas al día, incluía quizá ayudantes y un estatus un poco más valioso, diferenciándose del servicio doméstico en general. Se podría sugerir que la racialización de esta ocupación permitió consolidar un tipo de mercado de trabajo que relacionó la etnicidad con la eficiencia en esta labor, al mismo tiempo que esta ocupación permitía a las mujeres alejarse de las labores más denigrantes, con menor estatus, mayor grado de dependencia y, seguramente, menor paga. Quizá esto puede explicar la importancia de los saberes domésticos asociados a la cocina en las familias de origen afrodescendiente, transmitidos de generación en generación, que permitió mejorar paulatinamente su situación social y económica (Rodríguez Pastor, 2008: 127-128).

También se puede notar que las mujeres afrodescendientes intentaron nuevos caminos, buscando desequilibrar los estereotipos que las relacionaban con oficios domésticos o con muy escaso entrenamiento. Un caso interesante de cómo intentaron escapar a estos estereotipos se observa en su presencia entre las costureras. Este oficio siempre tuvo un aura de mayor respetabilidad debido a que se ejercía en el interior del hogar, de manera autónoma y permitía a muchas mujeres casadas cumplir con los roles tradicionales de la época. Entre todas las mujeres dedicadas a la costura (1 315), aproximadamente el 21 % eran afrodescendientes y el 64 % analfabeta, cifra más baja que la establecida para oficios con menor esta-

tus. Esto posiblemente significa que una mujer que aprendía este oficio, podía aspirar a que su familia mejore su calidad de vida.

El hecho de que las actividades de más baja estima social hayan sido realizadas mayormente por una población no blanca, entre la cual el componente afrodescendiente era importante, llevó a las autoridades y a las élites a percibir a estas ocupaciones como potencialmente desestabilizadoras del orden social y con algún grado de peligrosidad. Es posible observar este aspecto en el caso de los aguadores. Los diversos viajeros y descripciones de la ciudad han señalado la gran presencia de afroperuanos en esa ocupación considerada de baja estima social[92]. Manuel A. Fuentes señala que el aguador ejercía un control monopólico sobre el servicio de acarreo de agua, por medio del gremio correspondiente, y que era «generalmente "negro" o zambo", dedicándole más atención a sus animales que a sus propios hijos» (1867: 184). Por otro lado, las frecuentes quejas acerca de este servicio se concentraban tanto en el control monopólico que el aguatero ejercía sobre la distribución del producto como en el constante maltrato a las mulas y burros que utilizaba. Por ello, desde mediados del siglo XIX, por lo menos, los reglamentos de policía establecieron diversos tipos de control sobre esta labor, realizada casi siempre por negros.

En el caso de los cocheros, otra ocupación con fuerte presencia afrodescendiente, la actividad estuvo regulada desde 1840. Las constantes quejas de los usuarios sobre el servicio incluían maltrato a los animales, daño a los objetos que se transportaban, tarifas arbitrarias, excesiva juventud y temeridad de los conductores, daño a la vía pública y atropellos a los peatones[93]. Por tal motivo, desde 1858 se puso en vigencia un *Reglamento de carreteros y cocheros*, con el objeto de controlar mejor la actividad. Gracias a este reglamento podemos conocer que muchos de los coches y similares de la ciudad no pertenecían a sus conductores, ya que la disposición obligaba al propietario a registrar tanto al carro como al trabajador[94].

---

92. Tschudi señala que una de las principales ocupaciones de los negros es ser precisamente aguador (2003 T. I: 100).

93. La queja del maltrato a los animales también está descrita en Tschudi (2003 T. I: 101).

94. Fuente: http://www.congreso.gob.pe/ntley/Imagenes/LeyesXIX/1858006.pdf (Fecha de consulta: 3-7-2007). Además, se establecen penas para el maltrato o descuido de los animales y se obliga a los carros a circular con tarifas visibles y un intento de placa de circulación: «Cada carreta tendrá una tarjeta de lata o madera, clavada en uno de sus costados con el nombre de sus dueños, y el número que se le asigne por el oficial que hace las inscripciones» (art. 13).

La desconfianza acera de algunos oficios realizados por los sectores populares no afectó únicamente el caso de aguadores y cocheros. También en el caso del servicio doméstico se nota este esfuerzo disciplinador. En 1836 se estableció la obligación de conocer el origen de los empleados domésticos, bajo pena de dos a seis pesos para los contratantes, «sin perjuicio de la responsabilidad que pueda resultar por la admisión de tales personas si fueran delincuentes» (Oviedo, 1861 t. III: 39-45). La desconfianza que se cernía sobre la servidumbre doméstica era el reflejo de la misma suspicacia acerca de las actividades en las que incurrían la plebe y sectores populares en general[95]. En 1855 se expidió un *Reglamento de Trabajadores Domésticos* que exigía pedir y dar certificados de buena conducta a los trabajadores (Oviedo, 1861 T. III: 327), y que estableció que la renuncia o despido del empleo tenían que ser comunicados con ocho días de anticipación, para evitar los abusos que cometían los patrones con los despidos intempestivos y los abandonos o huidas intempestivas de los sirvientes (Archivo Histórico Municipal de Lima, Sub-Prefectura e Intendencia de Policía, 20-11-1858). Finalmente, como parte del *Reglamento Municipal* de 1872, se estableció que los domésticos debían registrarse ante el Concejo, cada uno con una ficha con su nombre, filiación, actividad y contratos anteriores. Además, esa ficha sería actualizada mensualmente «por el patrón a cuyo servicio se encuentre», exigiéndose el registro de los menores de edad y la obligación de los empleadores de darles educación.

En el caso de las lavanderas, la forma en que se ejercía el oficio, según Manuel A. Fuentes, era recogiendo la ropa de las casas para entregarla luego de algunos días. Al parecer las lavanderas tenían por costumbre usar en su casa la ropa entregada a lavar, esa era la razón por la cual se demoraban en devolverla; a veces se mudaban o en otras simple y llanamente desaparecían:

> hay muchas excesivamente morosas, otras que usan y hacen usar por sus maridos y parientes la ropa que se les da a lavar; otras que pierden ó se quedan con algunas especies, y algunas que cambian de domicilio sin que se pueda dar con ellas. El servicio de las lavanderas como el de todos los sirvientes en general, no puede ser en ninguna parte peor que en Lima. En las

95. Se exigía los mismos requisitos para jornaleros, aprendices u oficiales. La preocupación de no tener un domicilio conocido u ocupación fija es una constante de los reglamentos republicanos de policía. Si alguien carecía de ello o de estar inscrito en la matrícula oficial, significaba ser un vago (Oviedo, t. III: 67-93).

> lavanderías extranjeras casi no se reciben sino especies finas y de señoras, tales como camisolas, manguillos, cuellos, etcétera. (1867: 209-210).

Esto coincide con el Reglamento de 1858, citado anteriormente. En esa disposición se establecieron los precios del lavado y que «la ropa limpia se entregará puntualmente cada 8 días en verano y cada 15 en invierno, a cuyo efecto al entregar la que ha de lavarse se formará un apunte minucioso por duplicado que conservarán el patrón y la lavandera»[96].

Estos reglamentos también contribuyeron a difundir estereotipos que relacionaban etnicidad, pobreza y, especialmente, sospecha de peligrosidad. De este modo contribuyeron a la racialización de las estructuras sociales y económicas, al mismo tiempo que consolidaban la necesidad del blanqueamiento para lograr la movilidad social. A diferencia de otras sociedades en las que la discriminación era legal y construida a partir de la teoría de que una gota de sangre de origen africano convertía a alguien en negro, en el caso peruano se podía dejar de ser considerado negro con la adecuada combinación de un oficio decente e instrucción. Esta menor rigidez no necesariamente facilitó la desaparición de la discriminación; por el contrario, al permitir la movilidad social por medio del blanqueamiento se terminó por consolidar el racismo contra y entre la población de origen afrodescendiente.

3. La integración y exclusión de los afroperuanos en la sociedad republicana

Como hemos observado, en la sociedad republicana, luego de la abolición de la esclavitud, la presencia de los afroperuanos fue percibida como mucho más frecuente entre los sectores más bajos, analfabetos, compuestos por negros o zambos, presentes fundamentalmente en los oficios de más baja rentabilidad, tanto en zonas urbanas como rurales. En parte esta caracterización se radicalizó al ser abolida la esclavitud porque de ese modo la línea que dividía a los afroperuanos (esclavos-libres) ya no servía como indicador de estatus ni fuera ni dentro de la comunidad de afrodescendientes. Aunque se integró a los afros en la comunidad de peruanos, ya sin diferencias entre libres y esclavos, el proceso terminó por generar una exclusión mucho más perdurable. Finalmente, todos los

96. Archivo Histórico Municipal de Lima, Sub-Prefectura e Intendencia de Policía, 20-11-1858.

afrodescendientes eran negros o zambos, igualados por el color de piel o las condiciones económicas.

Los juicios negativos acerca del mestizaje se reforzaron por la presencia constante entre los sectores populares de prácticas como el juego –que se asociaba directamente a la vagancia–, la embriaguez y malas costumbres, por lo que se la consideró nuevamente en 1877 como un delito. Además de las acusaciones de vagancia, era usual considerar a los juegos, especialmente de tipo físico y de azar, como prácticas comunes del 'bajo pueblo', compuesto por trabajadores domésticos, obreros, artesanos, etcétera. Por ejemplo, una de las diversiones más criticadas fue el carnaval, considerado el máximo exponente de las bárbaras costumbres populares que no respetaban ninguna jerarquía durante esos insolentes días. De alguna manera esto se agravaba, a diferencia de hoy, porque los pobres de la ciudad aún compartían las calles y barrios con los más ricos. Aunque el barrio de San Lázaro –«Bajo el Puente»– se ha considerado desde siempre un lugar principalmente habitado por castas y negros, y el Cercado un lugar de residencia indígena, no existieron –por lo menos hasta la Guerra del Pacífico– verdaderos barrios exclusivos de la élite, donde no se registrasen en el mismo espacio residencias habitadas por pobres.

Además, este proceso fue apuntalado por la evolución política de la época, que pasó de las luchas caudillistas basadas en un uso intenso del clientelismo a la consolidación de una sociedad civil que buscó formalizar la participación electoral excluyendo a aquellos que no contaban con los requisitos formales para ejercer el derecho al voto. Por esta razón, a medida que pasamos la mitad del siglo XIX, coinciden la eliminación de la esclavitud con la formalización de un sistema político más exigente contra los más pobres y, por lo mismo, más excluyente. Por ejemplo, como parte de este proceso regulador desde el Estado, el presidente Mariano I. Prado, en el *Reglamento para la policía municipal* (1866), estableció las características que debería tener el trabajo para que alguien sea calificado como doméstico o sirviente, actividades en las que los afroperuanos tenían gran presencia. Esto significaba que quien encajase con la definición legal inevitablemente se encontraba impedido de ejercer sus derechos ciudadanos, vedados para aquellos considerados en situación servil o de dependencia. La razón para determinar legalmente la condición de servidumbre no proviene únicamente de la necesidad de evitar abusos o

injusticias por parte de los empleadores, tal como se puede ver en la ley, sino también fue el resultado de un proceso destinado a colocar barreras más eficaces entre aquellos que habiendo sido o aun siendo sirvientes podían esconder esa condición para poder votar o participar activamente en la política. Por ello, el Reglamento señala que eran jornaleros o sirvientes: «Las personas de ambos sexos que todo el año o la mayor parte de él, se ocupan en servicio de otro, sea del campo o doméstico»[97]. De esta manera la ley precisó las diferencias que la Constitución había establecido acerca del derecho al voto, señalando límites mínimos para ser incluido dentro del sector considerado con derecho al sufragio. Bastaba haber realizado la labor en el pasado inmediato para ser considerado como sirviente, a pesar de que en el momento de la elección ya no se ejerciera esa ocupación. De esta manera, el haber trabajado anteriormente como doméstico dejaba una marca denigrante difícil de eliminar expresada en la exclusión política y posiblemente en el color de la piel: las labores de servicio no eran consideradas dentro de los trabajos definidos como decentes.

Un segundo aspecto excluyente corresponde a la legitimidad del nacimiento. El papel que desempeñó este aspecto en el ordenamiento social fue muy importante, debido a que el concepto de honor proveniente del proceso de conquista se basó en este aspecto. Era frecuente desde la época colonial que a los afrodescendientes, especialmente a las castas, se les impute un origen ilegítimo que aumentaba su desprestigio social. Tal tendencia continuó en la segunda mitad del siglo XIX, en la que los afroperuanos fueron registrados con tasas de ilegitimidad de nacimiento por encima de los otros grupos sociales. Así, en 1877 (Fuentes, 1877), se muestra una proporción de legitimidad más alta para los blancos (58 %) e indios (59.5 %) y más baja para los mestizos (48.7 %) y negros (43.6 %). Estas cifras muestran que los nacimientos de los afrodescendientes eran mayormente producto de parejas que no habían formalizado su condición legal. Sin embargo, equivocadamente podríamos suponer que esta condición era inamovible. De acuerdo con la legislación eclesiástica de la época, una pareja al casarse posteriormente podía legitimar a los

97. Fuente: http://www.congreso.gob.pe/ntley/Imagenes/LeyesXIX/1866159.pdf (Fecha de consulta: 03-07-2007). Aunque este Reglamento fue derogado por disposiciones posteriores tales como los reglamentos de moralidad, buena costumbres o de policía, promulgados por el mismo Prado en 1877, más allá de su efectiva vigencia interesa el significado de esta disposición.

hijos, incluso en el lecho de muerte de cualquiera de los cónyuges, a pesar de lo cual, es posible intuir el peso que tenía el origen ilegítimo en el prestigio de los afroperuanos.

Los aspectos discriminatorios, reflejados en las denominaciones del color de la piel, se hicieron más rígidos en el período posesclavista, consolidando la exclusión basada en lo que se consideraba raza. Tal afirmación se puede verificar en la manera en que se ordenaban las etiquetas raciales en el tiempo colonial con aquellas que se elaboraron en la etapa posesclavista.

Cuadro 5
Comparación de registros entre afroperuanos esclavos y libres.
Lima, parroquia de Santa Ana (1795-1821)

	Esclavos	%	Libres	%
Negro	718	73.2	83	11.7
Zambo	97	9.9	118	16.7
Mulato	65	6.6	152	21.5
Chino	22	2.2	96	13.6
Pardo	21	2.1	145	20.5
Moreno	3	0.3	14	2.0
Cuarterón y quinterón	2	0.2	95	13.4
Sin datos	53	5.4	4	0.6
Total	981	100	707	100

Fuente: Cosamalón (1990: cap. III)

Como se puede observar en el cuadro 5, en Lima, a fines del periodo colonial la población esclava fue clasificada fundamentalmente como negra y zamba, acumulando ambas categorías el 82 % del total, seguidos de otras denominaciones tales como mulato, chino, pardo, etc. En cambio, cuando esa misma población fue registrada como libre las condiciones étnicas variaban sensiblemente. Por ejemplo, mulato y pardo suman el 42 %, mientras que negro y zambo representan el 28 %. Quizá el proceso es más claramente visible con la denominación negro, que representa el 73 % de los esclavos, mientras que entre los libres cae al 12 %. Esto significa que durante el periodo colonial la movilidad social se reflejaba en la transformación de las denominaciones étnicas de origen afrodescen-

diente. Un afroperuano esclavo era percibido mayormente como negro, pero cuando se liberaba podía aspirar a ser reconocido como miembro del grupo de las castas con menor desprestigio social.

Esta posibilidad de movilidad social fue cancelada por la abolición de la esclavitud, medida que sin duda contribuyó a la integración social y mejora en las condiciones de vida de los afroperuanos en muchos aspectos, pero que consolidó la discriminación al acabar con la posibilidad de ascenso social reflejado en etiquetas raciales de mayor estatus.

Cuadro 6
Denominaciones de afroperuanos, censo de Lima, 1860

	H	%	M	%	Total	%
Negro	1 498	41.8	2 284	47.6	3 782	45.1
Zambo	1 728	48.3	2 108	43.9	3 836	45.8
Pardo	169	4.7	191	4.0	360	4.3
Mulato	161	4.5	168	3.5	329	3.9
Chino	18	0.5	41	0.9	59	0.7
Moreno	6	0.2	8	0.2	14	0.2
Prieta		0.0	1	0.0	1	0.0
Total	3 580	100	4 801	100	8 381	100

Fuente: Censo de Lima de 1860

Así lo muestra el cuadro 6, en el cual se puede observar que la población afro limeña en la etapa posesclavista fue percibida como negra o zamba en el 90 % de los casos en los hombres y en el 91 % de las mujeres, diluyendo la posibilidad de ser percibido de mejor manera por medio de etiquetas raciales con mejor consideración. De este modo se produjo una situación en apariencia paradójica: la abolición de la esclavitud pudo contribuir a consolidar el racismo.

Otro aspecto importante registrado en el Censo de 1860 es el caso de los que posiblemente fueron los últimos esclavos de origen africanos residentes en Lima, grupo que nos puede mostrar las posibilidades y límites de la integración social en tiempos republicanos. El documento registró 91 personas nativas del África, con un promedio de edad especialmente alto: 71,5 años para los hombres y 68,4 para las mujeres, incluyendo tres personas que sobrepasaban los 100 años.

La última llegada documentada de esclavos africanos al Perú ocurrió en 1818, a bordo del barco "Rita". Es razonable suponer que entre los registrados por el Censo de 1860 se encontraban algunos de los esclavizados que llegaron en ese navío. También es posible que algunos de los africanos registrados tenga como origen el contrabando de esclavos proveniente de Buenos Aires o puertos colombianos, lo cual explica que alguno de ellos no fueran de edad muy avanzada en 1860[98]. La mayor parte de los africanos registrados ejercía labores de poca estima social; por ejemplo, en el caso de las mujeres, se dedicaban a la lavandería y cocina; mientras que entre los hombres se registraron artesanos, aguadores, cargadores, vendedores, jornaleros, chacareros, un militar y, finalmente, otro que llegó a ser un pequeño propietario. Pocos africanos llegaron a aprender a leer y escribir, solo 4 de los 91 registrados, declararon saber al menos leer y se debe destacar que ninguna mujer de origen africano sabía leer o escribir, lo cual muestra la fuerte relación entre género, etnicidad y clase social.

Un aspecto interesante es que aun cuando las ocupaciones que ejercían los africanos y africanas eran mayoritariamente de bajo nivel social, se caracterizaban en su mayor parte por ser independientes; es decir, por no contar con un patrón que controlase su trabajo. Esto podría indicar que, a pesar del poco tiempo transcurrido luego de la abolición, la gran mayoría había logrado dejar las labores dependientes y de servicio doméstico que limitaban su movilidad social.

De este grupo de africanos destaca por su importancia histórica y simbólica Joaquín Jayme, fallecido en Lima en 1870, cuya tumba fue descubierta recientemente en el cementerio Presbítero Maestro por el sociólogo Ricardo Caro. Por su singularidad, es importante reseñar algunos de los aspectos conocidos de la vida de don Joaquín[99]. Hasta el momento, los primeros documentos que ofrecen información histórica sobre don Joaquín son las diligencias que hizo para casarse con Francisca Arteaga en 1828. En su declaración como testigo del matrimonio, Toribio Fernández, esclavo de Francisco Carrión, afirmó conocerlo cerca de veinte años[100].

98. El Censo de 1876 solo señala la presencia de 16 africanos en la ciudad y en su entorno rural (Ministerio de Gobierno,1878: 261-379).

99. Probablemente este caso es único en América Latina, no es para nada frecuente ubicar la tumba de un africano exesclavo y lograr documentarla. Un avance de la investigación realizada por Maribel Arrelucea, Ricardo Caro y Jesús Cosamalón en Grimaldo (2014).

100. Agradecemos la colaboración de Laura Gutiérrez, directora del Archivo Arzobispal

Mientras que el cargador Manuel Fuente, en la misma diligencia, señaló que eran amigos desde hacía ocho años. Hay que considerar, como veremos, que las personas no conocían con exactitud los tiempos y edades, de tal manera que calculaban aproximadamente los años transcurridos entre unos sucesos y otros. Con estos datos podemos deducir algunos hitos en la biografía de don Joaquín; por ejemplo, que probablemente nació a fines del siglo XVIII y fue traído al Perú a principios del siglo XIX, es posible que formara parte de los últimos cargamentos de seres humanos esclavizados de origen africano en el Perú.

El primer dato con fecha precisa de su existencia en el Perú consta en las citadas diligencias para obtener el permiso matrimonial el 24 de marzo de 1828. En presencia de un escribano, dado que don Joaquín era analfabeto, manifestó su deseo de casarse con Francisca Arteaga en la parroquia de San Lázaro. En el documento afirmó que era «negro de casta carabalí, viudo de Juana Baeza, que murió en esta ciudad hace el tiempo de año y medio, esclavo de doña Manuela Muñiz»[101]. En la documentación no figura su edad (quizá por ser viudo ya no era necesario certificar su mayoría de edad, o tal vez no la conocía con precisión o simplemente no se lo preguntaron), pero es posible, de acuerdo con los datos, que estuviera cerca de los 40 años.

Continuó su solicitud señalando que «tengo tratado contraher [sic] matrimonio según orden de NSMY [Nuestra Santa Madre Iglesia] con Francisca Arteaga, morena libre, natural de esta ciudad, hija natural de Gregorio Quirós, difunto, y de Lucía Presa, de edad de 25 años». En este momento de la vida de don Joaquín, aún como esclavo de Doña Manuela Muñiz, necesitó de la autorización de la ama, la cual consta en el expediente respectivo: «Doy fe de que doña Manuela Muñiz, ama que dijo ser de Joaquín Jayme me expuso que era gustosa el que su citado esclavo se contrajese en matrimonio con Francisca Arteaga». Gracias a esta diligencia sabemos fehacientemente la identidad de don Joaquín en suelo peruano: esclavo, de casta carabalí, viudo, analfabeto. Además, entusiasmado por contraer matrimonio por segunda vez.

---

de Lima, en nuestra búsqueda documental.

101. Carabalí es una de las castas a las que pertenecían o eran agrupados los esclavos provenientes del África. Posiblemente hace referencia a la costa de la región del río Calabar, en la actual Nigeria.

Los testigos que presentó don Joaquín confirmaron la inexistencia de impedimentos para el matrimonio con Francisca. El primero de ellos, Manuel Fuente, de 50 años, ejercía el oficio de cargador, el mismo trabajo que posteriormente tendría don Joaquín, y además residía en la calle de Polvos Azules, muy cerca del antiguo puente de la ciudad. Afirmó conocerlo, como ya se señaló, por cerca de ocho años debido a que conoció a Juana Baeza, la primera esposa de don Joaquín, a quien «vio muerta en esta ciudad». Del mismo modo, también señaló que conocía un tiempo similar a Francisca y que le constaba la ausencia de impedimentos para la celebración del matrimonio. El segundo testigo, el esclavo de 50 años Toribio Fernández, residente «abajo del puente», conocía a don Joaquín cerca de veinte años por haber servido en la misma casa de la finada Juana Baeza, además de que también tenía amistad con Francisca desde hacía seis años, por estas razones le constaba la ausencia de impedimentos.

Efectivamente, consta en la documentación que Juana Baeza, primera mujer de don Joaquín, falleció en Lima el 24 de junio de 1826, con «entierro bajo» en la parroquia de San Lázaro, «casada que fue con José Jayme». Quizá pueda ser extraño que en este registro el nombre del esposo no coincida con el que conocemos, pero es posible que las personas se confundan o quienes brinden la información no conocieran con exactitud los datos de los familiares. Lamentablemente, por ahora no constan de este primer enlace ni el expediente matrimonial, ni la partida, ni hijos producto de esta unión.

El expediente se cerró con las declaraciones de Francisca, quien afirmó ser «negra libre» (no 'morena', como pretendía don Joaquín), de veinticinco años de edad, hija natural de Gregorio Quirós, difunto, y de Lucía Presa. Señaló que no había dado palabra de matrimonio a Joaquín en vida de su mujer Juana y que no tenía impedimento para contraer matrimonio. Por último, en la documentación se señala que fue esclava de Doña Francisca Arteaga, quien le otorgó la libertad el 13 de octubre de 1814, ante el notario José Morel de la Prada, boleta que presentó a las autoridades religiosas. Finalmente no pudo firmar por ser analfabeta al igual que todos los convocados en esta diligencia.

Las personas requeridas para este trámite eclesiástico revelan las condiciones sociales en las que vivían los africanos en la ciudad: un cargador, dos esclavos y una exesclava criolla. Analfabetos, de origen afro-

descendiente y residentes en San Lázaro (o muy cerca de la parroquia), lo que hoy es el distrito del Rímac. Incluso, la primera esposa, Juana Baeza, también vivió en el mismo barrio y fue enterrada en esa jurisdicción. El matrimonio se celebró en San Lázaro el 13 de abril de 1828, ante el presbítero Carlos José Agüero por comisión encargada por el cura párroco Antonio Camilo Vergara. Joaquín, «negro carabalí viudo de Juana Baeza», y Francisca, «negra libre hija natural de Gregorio Quirós, difunto», fueron casados y velados, siendo testigos don Manuel Sabido y doña Eusebia Sánchez, de los cuales no tenemos mayores referencias excepto que usan el don y el doña, lo cual evidencia que eran personas de calidad.

Otro momento importante que puede documentarse históricamente fue el nacimiento de su hija Rosa Jayme, bautizada como negra el 21 de abril de 1830, al día de nacida, en la parroquia de San Lázaro, y quien tuvo como madrina a Brígida Mendoza[102]. En esta oportunidad hay un dato muy importante, se señala que es «hija legítima de Joaquín Jayme y de Francisca Arteaga, libres». Esto significa que entre el 13 de abril de 1828 y el mismo mes de 1830 don Joaquín obtuvo su libertad de algún modo.

Parece que el matrimonio de don Joaquín con Francisca no fue del todo feliz. Según el censo de Lima de 1860, seis años después de la abolición, él fue registrado como un negro de origen africano, de 70 años de edad, viudo, cargador, analfabeto y residente solitario en un humilde cuarto numerado con el 118 en la calle del Trujillano en San Lázaro. ¿Era realmente viudo? Verdaderamente, no. La documentación señala que su mujer Francisca, falleció a las 7 de la mañana del 20 de mayo de 1886, es decir, veintiséis años después que don Joaquín se declaró como viudo. El documento evidencia que Francisca murió en condiciones de abandono en el cuarto número 136 de la calle de Las Cabezas, cuadra cuatro del jirón Virú, en el Rímac, a pocas cuadras de la antigua vivienda de don Joaquín. Según la partida de defunción, murió «sin asistencia médica la mujer negra llamada Francisca Arteaga, de noventa años de edad, lavandera, viuda de José Jayme e hija de Lucía Preza, que [se] ignora el nombre del padre». Parece ser que quienes declararon la muerte fueron los vecinos: Florencio Morales, mestizo, carpintero y viudo de 30 años, Enrique Aguayo, plomero, soltero de 30 años, y Juan Taboada, albañil, soltero de

102. Agradezco la generosidad de Jesús Emilio López Salinas quien me proporcionó el documento en el que consta la fecha de nacimiento de Rosa, la hija de don Joaquín.

21 años. Lo más probable es que el cuerpo de doña Francisca haya recibido un funeral muy humilde y su cadáver haya sido enterrado en nicho común, perdiéndose su rastro para siempre.

Como se puede notar, algunos datos no coinciden; por ejemplo, de acuerdo a los documentos sabemos que Francisca nació aproximadamente en 1803, sin embargo es enterrada en 1886 con 90 años de edad, siete más de los que posiblemente tenía. No se sabía el nombre de su padre ni se anotó con exactitud el nombre de su esposo. De acuerdo a la partida de defunción es probable que el vecindario la haya asistido durante los dos meses que estuvo postrada en cama, quizá algunos vecinos conocían parte de su vida, por ello declararon los datos que constan en los documentos. Por otro lado, llama la atención la ausencia de familiares cercanos. Su hija Rosa se encuentra registrada como negra en 1860 viviendo en el Rímac, en un cuarto de callejón en la calle de Alguaciles, soltera, sin oficio y analfabeta. No tenemos, por el momento, más hijos registrados de la pareja compuesta por don Joaquín y Francisca, tampoco sabemos por qué en 1886 Rosa no estuvo presente en los últimos días de su madre. Quizá tampoco tenía mucho que ofrecer: falleció de afecciones del corazón a la una de la tarde del 4 de junio 1908, en condiciones tan pobres como las de su madre y también cerca de ella: en el número 125, interior 10, de la calle Madera, en el Rímac. Murió soltera, a los 70 años de edad de acuerdo con la partida de defunción, aunque en realidad tenía 78 según su bautizo, se ignoraba el nombre de sus padres, pero se indica que tanto Rosa como sus anónimos progenitores eran negros. Nuevamente los vecinos del barrio declaran la muerte: Luis Romero, empleado de 21 años, soltero y residente de la calle Madera 125, el mismo lugar que albergaba a Rosa; Gregorio Herboso, albañil soltero de 25 años, residente de la calle Trujillo 830; y Manuel Castro, soltero, mecánico de 21 años y residente en la calle de Abancay 1035, el único que vivía al otro lado del río.

Hasta aquí parece que la vida de don Joaquín no dejó mayor rastro. De ser cierto que no tuvo más hijos y que su hija no tuvo descendencia, su presencia entre nosotros parece extraviada para siempre. Sin embargo, el importante hallazgo de su tumba le otorga nueva importancia a su existencia. De acuerdo con la documentación, el 14 de septiembre de 1870, en la parroquia de San Lázaro, se asentó en el libro de difuntos el «entierro mayor» en el templo de San Francisco de don Joaquín Jayme, muerto el día 12, natural del África, de 94 años de edad (posiblemente tenía alre-

dedor de 80), «casado que fue con Francisca Arteaga» y «testó ante el notario público don Félix Sotomayor, murió de apostema y fue conducido al cementerio general con el voleto [sic] n° 62». Un ex esclavo enterrado con ritual costoso y sepultado en el panteón de la ciudad, un destino diferente al de su mujer e hija. En los libros correspondientes al cementerio Presbítero Maestro se registró su entierro ese mismo día, proveniente de la parroquia de San Lázaro, natural del África y de 94 años, muerto de apostema (absceso supurado, una infección), enterrado en "nicho perpetuo" en el cuartel San Vicente de Paúl, sección C, número 44, exactamente en el mismo lugar en el que se encuentra hoy. Su sepelio costó 96 libras peruanas, mientras que los nichos comunes costaban entre 1 y 16 libras. Aproximadamente solo el 10 % de los entierros que se registraron en ese mes fueron enterrados con nicho perpetuo, así: ¿Quién pagó tanto dinero por el entierro de un ex esclavo?

En los registros del título de propiedad del nicho se indica que el Sr. Francisco de P. García abonó 80 libras por el citado sepulcro, personaje del que no tenemos mayor información. Gracias a esta compra, el cuerpo de don Joaquín sobrevivió al tiempo, no fue solo el azar, hubo un conjunto de voluntades que permitieron que se preserve su memoria y su tumba. El deseo de alguien, por ahora casi desconocido, quien decidió proveerle un lugar de descanso eterno que se pueda visitar por siempre y, al mismo tiempo, que en la lápida quede constancia el origen africano de don Joaquín. Además, se debe subrayar la existencia de un cementerio que aún no desarrollaba sistemas de exclusión tan drásticos entre ricos y pobres. La tumba de don Joaquín coexiste con las de otros personajes de la ciudad de origen europeo, asiático o nacional. Sus restos mortales nos pueden ayudar a contestar muchas preguntas a partir de los retazos de su vida atrapados en los documentos. Fue un hombre africano que vivió las etapas colonial y republicana, construyó lazos en la ciudad, se liberó, trabajó, sobrevivió y nunca olvidó su origen africano. Su vida es simbólica, debe ser estudiada y reivindicada como ejemplo de los miles de africanos que llegaron al Perú en condiciones similares y que han contribuido anónimamente en la construcción de nuestras identidades nacionales. Gracias a don Joaquín ese esfuerzo dejará de ser anónimo, quizá así puedan descansar en paz los esclavos que están enterrados entre nosotros.

Estos datos reflejan que las condiciones de vida de los ex esclavos africanos eran duras. La mayoría de ellos ocupaba el rango más bajo de la sociedad, reflejando las dificultades para el ascenso social en el período posesclavista. Sin embargo, gracias a algunos detalles se pueden observar las estrategias que fueron usadas a mediano o largo plazo para mejorar su calidad de vida y, especialmente, las de sus descendientes. Por ejemplo, lograr que algunos de los hijos o hijas aprendan un oficio mejor considerado, conseguir residir en una vivienda como agregado o agregada, a pesar de que eso escondía la condición de servicio doméstico. Otro aspecto relevante es que los afroperuanos en todos los casos convivieron con otros grupos sociales, seguramente con muchas tensiones, pero finalmente compartiendo experiencias similares e intercambiando patrones culturales. Finalmente, el valor de estos datos es reflejar las condiciones de vida y las estrategias que intentaron el último conjunto de africanos, caracterizados por ser bozales con menos lazos familiares y locales, pero que a pesar de esas limitaciones lograron de alguna manera integrarse en muchos aspectos de la sociedad peruana.

Otro conjunto de afrodescendientes intentó otros medios de integración a la sociedad peruana. A pesar del racismo imperante, diversos personajes lograron ganarse el respeto de la colectividad gracias a sus logros o su popularidad. Por ejemplo, una figura descollante de las letras peruanas es el tradicionalista Ricardo Palma Soriano (1833-1919), hijo de Pedro Palma y Dominga Soriano. De acuerdo con los estudios actuales, Dominga era descendiente de afrodescendientes y Pedro era mestizo o indígena natural de Cajamarca. El escritor trabajó como empleado de la Marina y en el Censo de 1860 fue registrado viviendo con su padre, siendo registrado como 'blanco'. Tal denominación parece 'traicionar' los orígenes étnicos del literato, pero de acuerdo con los cánones de la época, para ascender socialmente, don Ricardo no podía ser percibido como negro o zambo, dado que era un empleado público y con una actividad considerada plenamente decente. Simplemente nuestro laureado escritor se adaptó a las convenciones sociales de la época.

Otro caso muy interesante se generó con motivo de la Guerra con Chile (1879-1883). Aunque es indudable la presencia de afroperuanos en el ejército, tal como el ariqueño Alfredo Maldonado, héroe de la batalla de Arica, en las últimas décadas se ha reconocido por medio de estudios biográficos y fotografías de la época la participación de afrodescendien-

tes como parte de la tripulación del célebre Monitor Huáscar, comandado por Miguel Grau. Posiblemente una porción bastante grande de la marinería del barco tenía orígenes afroperuanos, entre los cuales destaca nítidamente Alberto "Grumete" Medina, el subalterno que sobrevivió más años al combate de Angamos. Nacido en Lima en 1863, fue hijo natural de José Medina y Rafaela Cecilia. A muy temprana edad ingresó a la Marina como grumete en el Monitor, bajo el mando del contraalmirante Miguel Grau. Luego del combate del 8 de octubre de 1879 y la posterior captura del barco, Medina fue embarcado como prisionero a Chile junto a sus compañeros de la plana menor y algunos soldados supervivientes de la columna "Constitución", conformada totalmente por afroperuanos llamados popularmente los "buitres" (Zanutelli, 2002). A fines de ese año regresó al Perú, continuando sus labores como marino sin recibir ningún homenaje ni distinción alguna. Durante el gobierno de Augusto B. Leguía, quien se encargó de sustentar un proyecto nacional con la inclusión al menos simbólica de los sectores populares, los marinos sobrevivientes del combate fueron reconocidos y premiados. En 1928, Medina junto con sus compañeros Manuel Mejía, Francisco Ramos Spiell, Faustino Colán, Eleodoro Dávila, Ramón Galicia y José Santos Calderón fueron distinguidos con una medalla de oro por su heroísmo en el combate naval de Angamos. Alberto Medina falleció en Lima, en el Hospital Naval, el 10 de abril de 1948 y sus restos descansan en el Cementerio Baquíjano del Callao. Fue enterrado como héroe de guerra, con la presencia de autoridades civiles y militares, su memoria se encuentra registrada en un busto en el mismo cementerio, con el nombre de un colegio, una urbanización y un equipo de fútbol.

Por último, otro personaje célebre de la época es el torero Ángel Valdez (1838-1911), nacido en Ica y apodado "El Maestro" por su reconocida habilidad en los ruedos. Antes de mediados de siglo, Valdez llegó a Lima y, luego de ejercer algunos oficios comenzó su carrera en 1853, siendo adiestrado luego por el torero mexicano José María Vásquez. En 1859 se convirtió en torero, erigiéndose en la gran figura de la tauromaquia nacional, célebre por haber matado 12 toros en dos oportunidades. Su arte lo llevo fuera del país, toreando en el Uruguay donde fue aclamado y regresó convertido en un gran maestro de talla internacional. También se hizo célebre porque en el contexto posterior al conflicto con España (1866) se enfrentó con resonante éxito a toreros españoles en Lima. En

1883 actuó en ruedos españoles, confirmando su maestría en varias ciudades, llevando su arte ante el Rey Alfonso XII y la reina María Cristina. Famoso por su temeridad, su vida está llena de múltiples anécdotas como el enfrentamiento que tuvo con el peligroso toro "Arabí Pachá", al cual ultimó de una certera estocada. Mató su último toro en 1909, a la edad de 71 años en la plaza de Acho que lo aclamó innumerables veces. Falleció en 1911 y su tumba se encuentra en el cementerio Presbítero Maestro, con una lápida que recuerda su maestría en los ruedos del Perú y del mundo.

La vida de los afrodescendientes no transcurrió aislada de la historia de otros inmigrantes también marcados por la explotación y el abuso, tales como los chinos. Ambos grupos convivieron especialmente en las ciudades, propiedades agrícolas de la costa y diversas actividades productivas, no siempre en condiciones pacíficas. Los registros señalan que convivieron en la extracción del guano de las islas, aun cuando el empleo de chinos coolíes en esa labor estuvo prohibida. En las haciendas fue frecuente que los afroperuanos, con más experiencia y mayor grado de fidelidad a los patrones, se encargasen del control de la mano de obra china, convirtiéndose en 'chicoteros' y tensando aún más las relaciones entre ambos grupos (Rodríguez Pastor, 2008: 204). También en Lima se registraron conflictos entre estos grupos populares. Por ejemplo, en la década de 1860, los muchachos de la ciudad atacaban a los chinos dedicados a limpiar las calles y deshacerse de los perros callejeros, los herían con unas cañas largas ante la complacencia de las autoridades de la ciudad (Paroy, 2013).

Los enfrentamientos más violentos se produjeron en el sur cercano a la capital, en el contexto de la guerra del Pacífico. En la localidad de Cañete, en el verano de 1881, por causa del galanteo de un chino con una mujer de origen afrodescendiente, estalló un combate entre los dos grupos que reflejó muchas de las tensiones que se habían acumulado a lo largo del tiempo. Además, en esos meses comenzó la ocupación chilena de la capital y se acusó a los chinos de haber colaborado con el ejército invasor, lo cual contribuyó a que sean lamentablemente masacrados más de 1 000 asiáticos (Rodríguez Pastor, 2008: 209).

A fines del siglo XIX la población afrodescendiente enfrentaba una sociedad racista, que los consideraba inferiores por causa de su bajo nivel educativo y los oficios de bajo estatus que practicaban. Las posibilidades

de ascenso social eran reducidas y en la mayor parte de casos exigían el abandono público de la identidad afrodescendiente, en un proceso de blanqueamiento. A pesar de esto, la población afroperuana logró movilizarse socialmente por medio del ejercicio de oficios artesanales y de la educación, rechazando los estereotipos que les impedían la mejora social. Este proceso se evidencia más claramente en la práctica de algunas actividades cuyo entrenamiento no pasaba por la educación formal, alejada de las posibilidades de la mayoría de los afroperuanos. Así, el arte, y como veremos posteriormente, los deportes, fueron algunos de los caminos que permitieron ascender socialmente a muchas familias. Del mismo modo, el ejercicio de oficios que les permitieron destacar y mantener a sus familias fue reivindicado como una herencia importante, tal como fue la cocina entre las mujeres, habilidad que sirvió para conseguir mejores empleos y lograr el ascenso social de los hijos.

Todo este proceso no estuvo ajeno a los conflictos étnicos, de manera vertical y horizontal. Por ejemplo, la sociedad republicana elaboró una jerarquía de colores de la piel que clasificaba negativamente a los afrodescendientes, con mayor ímpetu debido a la difusión del racismo científico y las doctrinas que justificaban la dominación basada en la raza. Esta verticalidad de las relaciones sociales también se combinó con las tensiones horizontales entre afroperuanos, mestizos, indígenas y asiáticos, tal como se notaría en varios de los eventos de la guerra del Pacífico.

De este modo, la identidad afrodescendiente se enfrentaba a una dicotomía que comenzaría a resolverse más claramente a principios del siglo XX. Por un lado, eran rechazados por su color de piel que recordaba su pasado esclavista, pero, por otro, su participación en la construcción de una identidad peruana era inocultable.

CUARTA PARTE: LOS AFROPERUANOS EN EL SIGLO XX (1895-1940)

LOS AFROPERUANOS EN EL SIGLO XX (1895-1940)

El cambio de siglo trajo algunas grandes transformaciones en el Perú. Los rezagos de la guerra del Pacífico comenzaron a disiparse a partir de la reconstrucción nacional liderada por el presidente Nicolás de Piérola en su segundo gobierno (1895-1899); luego, la denominada República Aristocrática (1899-1919) consolidó el desarrollo económico del Perú por medio de la apertura al mercado mundial bajo el predominio del Partido Civil, interrumpido momentáneamente por el pierolista Guillermo Billighurst (1912-1914). Este último fue depuesto por el golpe de Estado del general Oscar R. Benavides, quien regresó el poder a los civilistas por medio de José Pardo, presidente hasta 1919. En ese año asumió la presidencia un antiguo civilista, Augusto B. Leguía, quien durante once años desarrolló un proyecto nacional con rasgos de populismo político, el mismo que se derrumbó, luego de la crisis mundial de 1929, por medio del golpe de Estado del coronel Luis M. Sánchez Cerro. A partir de esa fecha se sucedió una grave crisis política, unas polémicas elecciones que consagraron a Sánchez Cerro como presidente con la oposición del APRA, un intento fallido de revolución en Trujillo (1932), el posterior asesinato del presidente y el retorno de Benavides al poder entre 1933 y 1939.

En medio de este convulsionado proceso, los afroperuanos continuaron su derrotero en busca de la integración y lucha, muchas veces silenciosa, contra la discriminación racial que les impedía la movilidad social. Los proyectos nacionales incluyeron algunas de sus manifestaciones culturales como parte del imaginario colectivo, a pesar de que las grandes mayorías afroperuanas continuaban dentro de estructuras de dominación y de injusticia. Esta parte del trabajo realiza un panorama

de cómo la nación fue reinventada con la incorporación de lo popular en lo nacional, producto del intercambio étnico a lo largo de los siglos.

1. La construcción de la nación, la ciudadanía y la cultura nacional

A partir del crecimiento económico, producto de la apertura del Perú a la economía mundial (1895-1929), se transformó radicalmente el Perú. Se renovaron la capacidad productiva de las haciendas, minas y otros sectores, logrando una recuperación económica que se expresó en el desarrollo de la urbanización y el crecimiento del Estado, especialmente bajo el Oncenio de Leguía. Esto trajo como consecuencia la aparición de nuevos sectores sociales. Por ejemplo, los antiguos oficios artesanales, organizados bajo el sistema gremial y mutualista, desaparecieron paulatinamente a causa del surgimiento de un nuevo actor social: el proletariado industrial. Este último grupo fue partícipe de la modernización introducida con los bienes de consumo masivo para la vida cotidiana, tales como alimentos, golosinas, bebidas, calzados, etcétera. Por ello, los nuevos espacios que se construyeron en la ciudad no solo estaban destinados a las élites (los ejes de las actuales avenidas Arequipa y Salaverry), sino también estaban orientados a los sectores populares (ubicados en los actuales distritos de La Victoria, Breña y el Rímac).

Dentro de este panorama, el prestigio de las élites aristocráticas se acentuó, difundiendo al resto de la sociedad sus valores tales como la decencia y la educación. Estos atributos se asociaron fuertemente con la población blanca, con patrones de vida de clase media, sector que se amplió con la expansión de la educación superior y la movilidad social. Este grupo no quiso ser confundido con la plebe urbana, mestiza y afrodescendiente, diferenciándose de ella por medio de un consumo que imitaba a las élites.

Junto con esta expansión económica, crecimiento de los sectores urbanos y de las clases medias, existió una gran población afrodescendiente que se relacionó a este proceso en las haciendas de la costa peruana. Descendientes de los antiguos esclavos, una gran cantidad de ellos siguieron vinculados al mundo rural por medio de diversos mecanismos tales como la aparcería, arriendos, jornaleros y el yanaconaje. Estos mecanismos diferenciaban internamente a la población afroperuana. Por ejemplo, los aparceros y yanaconas recibían parcelas de tierra con la obligación

de sembrar el producto dominante, tal como el algodón en la costa sur, repartiendo los beneficios con el hacendado, el cual abarataba de ese modo la crónica escasez de mano de obra (Peloso, 2013). Los arrendatarios se encontraban en mejor situación, aunque no eran el grupo mayoritario de agricultores; su contrato les permitía decidir qué sembrar en parte de las tierras, tenían acceso a crédito fuera de los límites de la hacienda y hacían uso de un extensa mano de obra de origen familiar. Esta situación quizá pueda explicar la práctica de tener una extensa familia, dado que la mano de obra era frecuentemente el mayor costo de producción; se ahorraba si es que se contaba con una gran red de familiares.

En el caso de los jornaleros y otros trabajadores, en muchas ocasiones la explotación se agravaba con la práctica de pagarles por medio de fichas que eran válidas en el tambo de la hacienda y que en muchas oportunidades los dejaban endeudados. Sin embargo, a pesar de las diferencias entre estos agricultores, las prácticas de los mayordomos y hacendados, aún en el siglo XX, recurrían a métodos de control y castigo heredados de la esclavitud. Tal fue el caso del arrendatario de la hacienda Palto, el afroperuano Juan Esquivel, quien por quejarse del maltrato administrativo fue castigado por el mayordomo de la hacienda colocándolo en el cepo (Peloso, 2013: 162).

Estos hechos posiblemente han quedado grabados en la memoria popular generando una continuidad entre las prácticas esclavistas de los propietarios y el periodo posterior. Sin embargo, dentro del mismo marco de relaciones en la hacienda también fue frecuente que las familias afroperuanas lograsen el respeto de los dueños, mayordomos y otros agricultores, gracias a su trabajo y el cumplimiento de las obligaciones que adquirían. Esto les posibilitaba acceder a mejores tierras o condiciones contractuales ventajosas. En el caso de Lima, la situación de los afrodescendientes a principios del siglo XX fue estudiada con detalle por Susan Stokes (1987). De acuerdo con sus interpretaciones, se ubicaban en algunos nichos en particular, especialmente entre los oficios más populares. En el caso de los hombres, albañiles, carpinteros, jornaleros, carreteros, zapateros, agricultores, militares, cocheros y domésticos. Mientras que en el caso de las mujeres, se dedicaban principalmente a la lavandería, cocina, servicio doméstico, costura y actividades agrícolas. Como se puede ver, en ambos casos son actividades económicas con poco entrenamiento, tal como ocurría antes de la guerra del Pacífico.

El crecimiento económico y la aparición de nuevos sectores coincidieron a partir del siglo XX con la difusión de nuevos medios de comunicación y la ampliación de la educación, es decir, con el desarrollo de la modernización empujada por el Estado oligárquico. El promedio de la tasa de analfabetismo en el Perú disminuyó sensiblemente entre 1877 y 1940, reduciéndose de 81 % al 58 %. Tal reducción es más clara en los departamentos de la costa, lugares en que la presencia afroperuana era más numerosa. Por ejemplo Ica, que pasó de 64 % a 28 %; Lima de 62 % a 18 % y Lambayeque de 82 % a 45 %. Los datos de la ciudad de Lima muestran las marcadas diferencias con el interior rural del Perú. Los registros oficiales para el siglo XX utilizaron el límite inferior de 14 años para establecer el analfabetismo. Si se aplica ese rango a Lima, de acuerdo con el Censo General de 1876, el 47 % de su población estaba alfabetizada; mientras que, para 1920, el 85 % de la población en edad escolar asistía a la escuela o ya sabía leer y escribir, lo que significa que un promedio de 15 % de la población aún se mantenía como analfabeta. Finalmente, para 1931, las autoridades consideraron que el 11.16 % de los hombres y un 15 % de las mujeres aún eran analfabetos en Lima.

La difusión de la educación no fue homogénea en el territorio peruano, las cifras muestran claramente que generó una diferencia creciente entre la costa, especialmente Lima, y, por otro lado, los departamentos de la sierra sur. La aspiración de las élites de incluir a las mayorías en los proyectos educativos hizo aumentar el presupuesto dedicado a la educación en 16,5 veces entre 1900 y 1920 (Contreras, 1996), llegando a representar el 15 % del total del presupuesto nacional. La campaña educativa fue llevada a cabo por un ejército de maestros, cuya tarea consistía no solo en alfabetizar sino también en enseñar el castellano a no menos del 35 % del país que lo desconocía. A partir de 1905, el gobierno civilista centralizó la educación pública y decretó la primaria obligatoria, lo cual se evidencia en el aumento de escuelas que duplicaron su número y en el incremento de estudiantes de 85 000 a 196 000.

Este esfuerzo educativo coincidió con la difusión de nuevos medios de comunicación de masas. Los periódicos y fuentes impresas encontraron una mayor recepción, al mismo tiempo que las grabaciones discográficas iniciaron un mercado nuevo, que buscó atraer a las masas populares por medio de la música de su agrado. Desde fines del siglo XIX la marinera, heredera de la vilipendiada zamacueca, fue reconocida paulatinamente

como parte de las tradiciones nacionales. Las grabaciones realizadas en 1911 por la compañía Columbia en las que participaron Eduardo Montes y César Manrique muestran un hito importante en la generación de un mercado discográfico nacional, que de manera ineludible debía incorporar los gustos populares si deseaba difundir a gran escala la venta de fonógrafos y de discos (Rohner y Borrás, 2010). Por otro lado, como señalan los autores citados, la mayor parte del repertorio grabado hoy no es considerado parte del canon criollo compuesto por valses, polkas o marineras, sino que incluye una gama mucho mayor de géneros que son considerados hoy en día parte de la música andina, por ejemplo los yaravíes.

Con el transcurrir de los años, el proceso de crecimiento económico consolidó claramente la presencia de una población urbana, mestiza y afrodescendiente, que no estaba incluida de manera real ni simbólica en la política tradicional del Partido Civil. Es así que Augusto B. Leguía se distanció del civilismo y se presentó como un candidato independiente y con un discurso mucho más inclusivo, el cual aludía a las masas indígenas y la población urbana como referentes políticos. Una vez en el poder, el presidente Leguía desarrolló un hábil proyecto que incorporó las expresiones populares desde el Estado, con el objeto de consolidar su liderazgo y diferenciarse claramente de las antiguas políticas oligárquicas.

Este es el momento en que algunas prácticas culturales de los afrodescendientes comienzan a considerarse parte constitutiva de la nación. Por ejemplo, el antiguo culto al Señor de los Milagros fue incorporado a las tradiciones nacionales. Stokes (1987) identificó tres cambios fundamentales del culto en la década de 1920: en primer lugar, la composición racial del culto, que pasó de ser mayoritariamente afrodescendiente a ser parte de todos los sectores populares, a partir del análisis de diversas fotografías y el testimonio de personas de la década, Stokes observó que el porcentaje de afroperuanos disminuyó y, en contraste, detectó una mayor presencia de población mestiza y blanca. En segundo lugar, el 'blanqueamiento' y el 'refinamiento' por la irrupción de las clases altas y medias que, incluso, crearon su propia cofradía: es a partir de estas fechas que la palabra cofradía fue cayendo en desuso y es reemplazada por el de Hermandad. Recién en esta década se ordenó el uso de un local central para la hermandad, la conformación de cuadrillas y locales propios, los turnos en la procesión y los fondos económicos. En tercer lugar, Stokes observó

la directa intervención del Estado y la Iglesia en la procesión, en especial a partir de la dictadura de Leguía.

Estas nuevas relaciones entre el Señor de los Milagros, la Iglesia y el Poder Ejecutivo reflejan las tensiones propias de la primera mitad del siglo XX, la oligarquía estaba enfrentando un nuevo panorama político social con nuevas fuerzas sociales como los obreros y los campesinos organizados, además de los primeros partidos de masas. Estos grupos populares conformaban los devotos del Señor de los Milagros, a medida que estas fuerzas sociales ingresaban al escenario social y político, presionaban y obtenían concesiones del Estado, mientras que, de manera simultánea, la procesión fue expandiendo su recorrido y su presencia pública. Son dos procesos que corrieron paralelos.

Estas tensiones sociales y políticas fueron recogidas y plasmadas plenamente por Abraham Valdelomar, quien hacia 1915 escribió *Reportaje al Señor de los Milagros.* En este reportaje, el periodista entabla un gracioso diálogo con el Señor de los Milagros con algunas referencias a las luchas populares y la inestabilidad política posterior al golpe de estado contra Guillermo Billingurst. Pero la parte más interesante es aquella que describe la procesión y sus elementos culturales esenciales que le dan una identidad:

> La multitud se va deteniendo en la plazoleta como la empalizada de un remanso ante un tronco viejo. Esta humanidad mestiza y creyente comienza a hervir como una paila de miel de chancaca. El incienso, a manera de vapor, envuelve en su azul diafanidad los balcones circundantes y atraviesa la enorme parrilla de los hilos eléctricos. Sobre la morada masa, entre la nube perfumada, revolotean, haciendo corona, las palomas castas. En las manos de chivillas octogenarias, sahumadoras de filigrana de plata realizan el espiritual prodigio de echar humo perfumado bajo las plumas de la cola (1979: 42-46).

Se trata de una descripción general que nos sitúa en el ambiente tradicional de la procesión: gentío, hábitos morados, incienso. Algo más, la descripción empieza con dos espacios públicos tradicionales de Lima, la plazoleta y los balcones, pero luego enfatiza en la modernidad y el progreso al mencionar «la parrilla de los hilos eléctricos». Luego, Valdelomar no puede desligar la religiosidad, la procesión, la comida y la presencia afroperuana:

> La multitud llena de trajes morados, lilas, azules y "negros", parece un crepúsculo hecho pedazos. Una cara "negra", gorda, grande, grasosa y femenina, mira arrobada los pendones. Un negrito sopla un sahumador, tal el demonio atizando una hoguera. Vense, con profusión, mesas de vivanderas […] bizcochos cabezones como niños recién nacidos, jarrones de chicha. Fraternizan en el ambiente el perfume divino del incienso y el criollo olor de anticuchos. Dos señoritas "que no son menos que nadie" cuchichean en voz baja. Los turruneros imponen su mal castellano sobre las voces breves de la multitud. Jóvenes "decentes" cuyos zapatos de cañas claras testifican la nacional preocupación de los pies, dicen piropos.

En este párrafo hay varias ideas que nos remiten a la idea de raza. Los negros eran considerados inferiores, sin el poder de razonar, sensuales y pasionales. En este texto estas ideas se insinúan sutilmente, como cuando el autor afirma que los turroneros hablan un mal castellano, es decir no manejan correctamente el idioma. Más allá de la simple anécdota, sobre hablar mal o bien, lo que se lee entre líneas es una de las ideas transversales en los debates sobre la ciudadanía, para ser ciudadano se exigían ciertas capacidades como saber leer y escribir, y de eso se desprendían otras como expresarse correctamente, hablar bien, en suma, ser un caballero a la europea. Valdelomar no escapa a los estereotipos de la época, describe despectivamente a los negros, usa adjetivos como 'grasoso' y compara a un negro con el demonio, haciendo eco a un viejo símil que se repetía en la Colonia, el negro como demonio. Esto remite a imágenes de rechazo y seducción, miedo y deseo. Los hombres negros eran considerados salvajes, animales, con fuerza sobrehumana, capaces de soportar largas jornadas. Esto también se relacionó con una sensualidad desbordante, la capacidad de reproducción rápida, la animalidad sexual. Pero en vez de ser cualidades para admirar, se convirtieron en temor a un ataque y a un cambio de roles.

Finalmente, la descripción de la procesión recoge las reflexiones de un grupo de periodistas que nos remite al sentido que tenía para un sector: «Un grupo de periodistas comenta y recoge impresiones. Hablan del "olor de siglos", el "perfume del pasado", la "amable tradición", la "pompa magnifica de los días idos", de la Perricholi, de los turrones […] El pasado –dice uno– es esto: unos "negros" cabezones vestidos de morado, unos cánticos, un cuadro al óleo, un olor de sahumerio y de jornada cívica y los turrones»**.** La frase final refleja exactamente la mirada de ciertos sectores limeños que en 1915 asimilaban la procesión como un elemento cultural

nacional de origen arcaico. Para mucha gente que pertenecía a las élites europeizadas y refinadas, y también para muchos intelectuales como Valdelomar, el Señor de los Milagros estaba más cercano a los negros, la comida picante, el baile sensual, el desorden, todos los elementos que eran considerados rezagos coloniales, el lado inferior, arcaico y salvaje del Perú.

Cinco años después, en 1920, *El Comercio* empezó a publicar algunos artículos con referencia a la procesión y muestra claramente los cambios en la mirada de los sectores altos y medios de la sociedad limeña: «**A**yer celebró la iglesia la tradicional advocación del popularísimo Señor de los Milagros, la vieja festividad de nuestros abuelos» (citado por Stokes, 1987: 223). Como bien advierte Susan Stokes, el artículo del *El Comercio* niega el origen y la naturaleza del culto afro para crear el mito de la procesión nacional.

Como afirma Arrelucea (2011), la clave en la incorporación de estas costumbres de origen afroperuano estuvo en eliminar los aspectos considerados más afros, 'adecentarlas' limpiándolas de sus elementos más grotescos de acuerdo con la mirada de las **élites**. Para crear el mito nacional, al igual que la gastronomía y la música, las clases medias y altas debieron desafricanizar el culto morado, es decir, borrar la presencia afro y convertir al Señor en peruano. Pero, ¿qué se entendía por 'peruano'? Una buena pista la ofrece Eudocio Carrera, para quien la incorporación de los grupos medios y altos en el culto demostraba el ambiente democrático del país porque mezclaba «elementos sociales de categoría confundidos con el pueblo soberano dentro de un ambiente asaz democrático» (citado por Stokes, 1987: 222).

A pesar de hablar de un ambiente democrático, Carrera distingue dos sectores que debían mantener su lugar, la gente 'de categoría' y el pueblo soberano. Para esa época aún era difícil imaginar la nación como un conglomerado de personas sin distinción de razas, pensar desde la igualdad. Ni siquiera en el terreno religioso. Esta pugna por ingresar y desplazar a los negros fue sentida por muchos devotos. Susan Stokes entrevistó a Enrique Acosta Salas, antiguo devoto de la hermandad, quien le comentó que «después ya entraron una sociedad de gente blanca e hicieron una sociedad para ser hermanos del Señor de los Milagros y decían que quien había pintado al Señor era un blanco, uno de sociedad, blanco» (Susan

Stokes, 1987: 225). Esta pugna se notó en diferentes momentos; por ejemplo, cuando se inauguraron las nuevas andas, de plata labrada, costosa y elegante, que exigió una nueva organización de las cuadrillas por turnos y lugares. Además, también se evidencia en las organizaciones paralelas, como el Comité de Damas de Nuestro Señor de los Milagros, formado en 1922 y dirigido por señoras de los sectores más altos de la sociedad peruana, pero sin vínculo con la hermandad.

Sin embargo, el Señor siguió avanzando. El 29 de octubre de 1921, el presidente Leguía asistió a la procesión, saludó desde el balcón presidencial y, al año siguiente, humildemente bajó al llano para inaugurar las andas de plata y ofrecer unas ofrendas florales junto al arzobispo Emilio Lissón. De manera contradictoria, este arzobispo había pedido recortar la procesión para evitar los 'desórdenes' adjudicados a los sectores populares. En 1923 la policía, por primera vez, resguardó la procesión intentando ordenar a las personas por el género, exigieron que los hombres caminaran por una vereda y las mujeres por la otra, demostrando que las autoridades aún mantenían esos temores coloniales al desorden sexual (Stokes, 1987: 233). Es sintomático que las autoridades republicanas reflejen una marcada preocupación por el asunto sexual tratándose de una procesión, es decir, un momento de fe y religiosidad. Sin embargo, esto es totalmente entendible si revisamos el ethos limeño: la religión se vive, hasta ahora, en un ambiente de fiesta, comida, licor, música y sensualidad. Claro que también debe existir algo de los viejos estereotipos que sindicaban al negro como animal sexual, sin autocontrol, capaz de tocar y asaltar a las mujeres consideradas decentes. Definitivamente, la procesión todavía era vista como de negros. Hacia la década de los 30 y 50 la procesión recorría más allá de la plaza Mayor, la plaza San Martín y otras plazuelas pequeñas. Además, fue obligatorio el saludo presidencial y las misas en la Catedral de Lima, de tal manera que se oficializó el culto. El Señor se codeó con los poderosos del país.

Un segundo proceso de inclusión de una práctica cultural de origen afroperuano se dio a partir de la consagración de la marinera como baile nacional. En la célebre Pampa de Amancaes, el presidente Leguía, a mediados de la década de 1920, revivió la antigua fiesta y la convirtió en un álbum de las costumbres nacionales, consagrada y engalanada por medio de gestos oficiales. En esa fiesta se interpretaban y se mostraban no solo cantos y bailes de la costa, sino de otras regiones del Perú, logrando

el objetivo de crear una cultura nacional en la que las expresiones de los diversos grupos eran incorporadas a la imagen de la nación, incluyendo las expresiones de origen afroperuano. Uno de los principales actos de la fiesta del 24 junio era un concurso de marinera limeña, en el que se premiaba a los bailarines más destacados, siendo una de las más célebres Bartola Sancho Dávila. Ella nació en 1883 en el Rímac y fue galardonada en muchas oportunidades en la famosa fiesta.

Entre los intérpretes más famosos de las marineras se encuentran Augusto y Elías Ascuez. El primero de ellos nació en 1892 en Malambo, en el Rímac, y falleció en 1985, mientras que Elías nació en el mismo barrio en 1895 y murió en 1973. Ambos trabajaron de albañiles, dedicándose paralelamente a la música, llegando a cantar y tocar para el presidente Leguía. Los Ascuez fueron parte de un conjunto más grande de músicos que contribuyeron con la difusión de las prácticas culturales afroperuanas, impulsadas también desde los discursos oficiales y desde la inclusión de los gustos populares como parte de la nación. Una característica de esta generación de músicos es que no ejercía esta actividad de manera profesional. Otra figura de ese mismo tiempo fue el célebre cantor de jarana Manuel Quintana, denominado "El canario negro" debido a la espectacularidad de su voz.

2. Los caminos de la integración y la exclusión

La introducción de los elementos culturales afroperuanos en la cultura nacional tuvo un efecto divergente. Por un lado, permitió su incorporación en la nación, ampliando su definición, pero, por otro lado, acarreó el peligro de estereotipar a los afroperuanos en esas prácticas culturales como sus únicas posibilidades de desarrollo e integración. En este trabajo quisiéramos enfatizar un par de aspectos históricos de esos caminos: la música y el deporte.

Se ha afirmado hasta el cansancio que la población afroperuana, al igual que otras poblaciones similares, tiene una tendencia natural para la interpretación musical, racializando nuevamente las habilidades de las personas. En realidad, la frecuente presencia de la población afroperuana en estas actividades es más un reflejo de la inequidad de las oportunidades de vida, producto del bajo acceso educativo y de empleos adecuados. En cambio, la música tiene un carácter más democrático, abierto a per-

sonas que sin formación musical académica y que gracias a la habilidad adquirida de diversas maneras pueden abrirse paso en sociedades discriminatorias. Tal característica se nota en el tipo de instrumentos y destrezas típicas de los afroperuanos, especialmente a principios del siglo XX: las voces, el baile y la percusión. La importancia de este último elemento es reveladora. Especialmente en las músicas de origen afrodescendiente, la percusión suele tener un lugar trascendental e incluso sus ejecutantes suelen estar por delante de otros instrumentos, posicionando positivamente a quienes en otros espacios no estarían en primer lugar.

Entre las figuras históricas de la música afroperuana se encuentra, sin duda, Porfirio Vásquez (1902-1971)[103]. Nacido en Aucallama, se mudó a Lima en la década de 1920 y trabajó como conserje en el canódromo del Kennel Park (Feldman, 2009: 34). Al perder su trabajo por el cierre del parque, fue contratado como profesor de bailes negros peruanos en la primera academia de folklore de Lima creada por el gobierno en 1940. A partir de ese momento, don Porfirio se convirtió en un referente de la cultura afroperuana, sirviendo de informante clave para las recreaciones históricas posteriores, tales como la peña "Pancho Fierro", creada por José Durand. Su habilidad con la guitarra, el cajón, el canto y las décimas contribuyeron enormemente para la creación del acervo cultural afroperuano.

Los deportes llegaron en este tiempo con el objeto de disciplinar a los sectores populares y lograr civilizarlo, pero rápidamente fueron reinterpretados desde abajo de acuerdo a los intereses populares. Rápidamente uno de los clubes fundado en 1901 por adolescentes de diferentes orígenes étnicos, Alianza Lima, se convirtió en uno de los símbolos de la presencia afroperuana en el ámbito deportivo. Las razones por las cuales se identificó al club con este origen fueron los fuertes vínculos entre los deportistas y aficionados con los obreros y trabajadores, como también la mudanza del club de la calle de Cotabambas a La Victoria, espacio de gran presencia afroperuana (Panfichi, 2000: 149). Sería de 1920 a 1930 que esta relación con los afrodescendientes se haría más intensa, especialmente a partir de la aparición de su gran figura histórica: Alejandro "Manguera" Villanueva (1908-1944). El fútbol, al igual que la música, permitió a muchos afroperuanos movilizarse socialmente: no era necesario

103. En este trabajo solo vamos a tener en cuenta a aquellas figuras que desarrollaron su actividad artística, deportiva o cultural antes de 1940.

tener educación o formación, bastaba tener la habilidad necesaria para ser parte de los equipos de fútbol. Villanueva nació en el Rímac, luego se mudó a Barrios Altos y se incorporó a Alianza Lima destacando desde 1927 hasta 1943. Fue parte del equipo que compitió en las Olimpiadas de Berlín (1936) y del famoso "rodillo negro", uno de los mejores equipos históricos de Alianza Lima que estuvo invicto por más de tres años y que ganó seis títulos nacionales (1927-1934). Su desordenada vida le causó problemas de salud muy serios, se retiró en 1943 y murió un año después víctima de la tuberculosis..

Un par de ejemplos deportivos pueden ayudar a comprender la relación entre exclusión y éxito en los deportes. Por ejemplo, una de las primeras figuras del box nacional fue José "Bom Bom" Coronado (1921-1952). Él nació el 5 de enero de 1921 en la localidad de Chincha (Ica, Perú), zona de gran presencia afrodescendiente. En 1931 su familia decidió trasladarse al barrio de obreros de La Victoria (Lima), uno de los espacios urbanos que albergaban a las nuevas masas de trabajadores, muchos de ellos inmigrantes, que laboraban en la capital. El boxeo había llegado a principios del siglo XX a la capital peruana, y la afición por el nuevo deporte se extendió rápidamente entre los trabajadores y sectores populares. Precisamente en La Victoria, cerca de la plaza Manco Cápac, se instaló desde la década de 1920 una carpa que ofrecía combates de box, deporte que José admiró desde niño y comenzó a practicar desde los 14 años. Lo entrenó Guillermo Peñaloza, uno de los preparadores más importantes de la historia del box peruano. Siendo aún un adolescente consiguió significativos triunfos en Santiago de Chile (1935) y fue campeón del torneo selectivo para las Olimpiadas de Berlín (1936). Lamentablemente por su corta edad no pudo asistir a la competencia, resurgiendo su fama al lograr el título de campeón latinoamericano invicto de peso pluma en 1938, con tan solo 17 años de edad, derrotando sin atenuantes al argentino Emilio Trotta en la ciudad de Lima (Perú). Con estos éxitos se convirtió en el primer ídolo afrodescendiente de los aficionados al box.

Al poco tiempo incursionó en el boxeo profesional, con un registro oficial de 31 combates: 16 victorias (1 por K.O.), 9 derrotas (3 por K.O.) y 6 empates. Considerado un boxeador técnico, de movimientos rápidos y poseedor de un jab de izquierda muy eficaz, obtuvo el título nacional en la categoría peso ligero el 19 de junio de 1939. Luego continuó su carrera por el sur del continente, combatiendo contra destacados boxeadores como el

argentino Tito Soria, a quien derrotó por puntos el 2 de febrero de 1941 en el Luna Park de Buenos Aires, y contra el chileno Humberto "Peloduro" Buccione en Santiago de Chile, con quien empató en una pelea a 10 rounds. En Argentina se casó con Elba Sotelo, pero su vida desordenada y bohemia tuvo como consecuencia un grave deterioro de su salud. Aún así intentó continuar su carrera en Lima y en el extranjero. Culminó su trayectoria enfrentando a Armando Yáñez (Kid Colombia) en Nicaragua y Colombia en 1948. De regreso nuevamente al Perú, las enfermedades lo agobiaron. Sin más peleas y con sus recursos dilapidados, cayó rápidamente en el olvido y la miseria. Falleció el 7 de mayo de 1952, con escasos 31 años cumplidos, luego de una dolorosa agonía, víctima de fallas en el hígado, riñones y corazón. Su humilde entierro pasó desapercibido para la gran mayoría de peruanos, pero pronto el compositor Pedro Espinel le dedicó una canción en ritmo de polka, "Bom Bom Coronado", que perennizó la memoria de este notable boxeador.

Otra figura importante fue Antonio Frontado (1924), boxeador peruano nacido en la hacienda Chiclín en las afueras de la ciudad de Trujillo (La Libertad) el 28 de octubre de 1924. Comenzó practicando el fútbol en su infancia, pero luego de una pelea callejera fue convocado con otros jóvenes a las clases de box que impartía Armando Foglia, un inmigrante italiano contratado por la familia Larco, propietaria del fundo, para enseñar box en la hacienda, deporte que pronto adquirió gran popularidad entre los trabajadores y sectores populares. Desde tiempos coloniales, la zona norte del Perú se había especializado en esta actividad, empleando mano de obra esclava primero y luego trabajadores chinos contratados. La práctica del deporte era una de las estrategias que la familia desarrolló con el objetivo de atraer mano de obra para la producción de azúcar, y a principios del siglo XX el salario y las condiciones de vida que ofrecía la hacienda eran los mejores atractivos para fijar esta mano de obra en la hacienda.

Antonio Frontado, llamado familiarmente Antuco, reveló pronto sus dotes para el boxeo. En 1942 se coronó campeón nacional Amateur en la categoría pluma. Con una altura de 1.73 m, un peso aproximado de 71 kg y una envergadura de 178 cm, fue campeón Sudamericano Amateur en la categoría de peso ligero en 1943 (Lima, Perú) y en la de peso medio en 1945 (Montevideo, Uruguay). Considerado como un boxeador técnico antes que uno de gran pegada, fue uno de los primeros grandes ídolos del deporte peruano en general, y del box en particular. En 1946 comenzó su

carrera como boxeador profesional, en la que sin embargo no tuvo tantos éxitos como en la de amateur. Participó en 29 peleas, de las cuales ganó 22 (7 por K.O.), perdió cuatro (tres por K.O.) y empató las dos restantes. Fue protagonista de uno de los incidentes más recordados cuando el boxeador dominicano Carlos Pérez, conocido como el "Zurdo del Higuamo", lo derribó de un terrible golpe en el hígado en la plaza de Acho (Lima) el 4 de junio de 1949, en el tercer asalto de los diez pactados. La carrera boxística de Frontado parecía terminada pero Max Aguirre, promotor de Frontado, pactó una revancha en la que salió victorioso por puntos en la misma plaza el 28 de agosto de 1949. Luego de ese triunfo se enfrentó a varias figuras del box internacional, tales como el uruguayo Pilar Bastidas, el argentino Francisco Antonio Lucero, (Kid cachetada) y, especialmente, el peso medio estadounidense James Tufts (Artie Towne), ante quien perdió el 11 de noviembre de 1950. (Nueve años después, Tufts sería derrotado por el gran boxeador peruano Mauro Mina). Frontado intentó ser campeón sudamericano profesional, pero perdió en la ciudad de Buenos Aires en el coliseo Luna Park frente a uno de los mejores boxeadores argentinos, Eduardo Lausse, el 6 de mayo de 1953. Finalmente, se retiró luego de una victoria ante el peruano Fridolino Vilca en la ciudad de Trujillo el 1 de enero de 1956. Como homenaje a su carrera, el ring de box del Estadio Mansiche de Trujillo lleva el nombre de "Antuco Frontado".

Como se puede observar, en la historia de estos deportistas hay rasgos comunes. No tenían grandes posibilidades de ascender socialmente por medio de la educación u oficios mejor pagados. Su capital simbólico fue el uso de su cuerpo, su habilidad y su fortaleza física, notable para lograr éxitos deportivos. Sin embargo, este éxito tuvo un impacto paradójico: también estereotipó a los afroperuanos como portadores de ciertas habilidades innatas que los racializaban y condenaban a ciertos lugares sociales que no podían traspasar.

3. La consolidación de los estereotipos raciales

Los caminos desarrollados por los afroperuanos a lo largo de la historia con el objeto de ascender socialmente y sobrepasar las barreras de la discriminación racial y de clase, generaron una realidad doble. Sirvieron para lograr que sus descendientes consigan una mejor calidad de vida. Por ejemplo, las mujeres dedicadas a la cocina reivindicaron sus prácticas

culinarias de origen tradicional, trasmitidas generacionalmente, y que les permitían obtener empleos domésticos cuando no contaban con mayor educación e incluso tenían que encargarse de las tareas domésticas de su propio hogar. También el trabajo como vendedoras les permitía conseguir el sustento en un medio en el que tenían que aprender a defenderse de las agresiones de otras vendedoras, autoridades y transeúntes. Así, como los viajeros lo hicieron notar, elevaron sus voces y adquirieron un lenguaje que les permitía replicar cualquier tipo de insulto. Por último, las mujeres aprendieron a lucir decentes por medio del control de sus cuerpos sometidos a una mirada que exacerbaba su sexualidad.

Por otro lado, los hombres afroperuanos aprovecharon el capital que en muchos casos era el único del que disponían: su fortaleza física, sus habilidades artísticas y musicales que les permitían acceder a prestigio social. Históricamente los sectores populares afroperuanos han defendido estos valores por su uso práctico, aunque sin duda reproducen muchos de los valores dominantes. Desde abajo, las poblaciones afroperuanas aprovecharon el lado positivo de los estereotipos raciales de hombres y mujeres. Las últimas utilizaron no solo los valores del trabajo y lealtad que tenían su origen en la relación esclavista colonial; también aprovecharon aquellos que les atribuían coquetería, gracia y sensualidad, con el objeto de posicionarse en actividades como la danza y el canto. Por el lado de los hombres, se aprovechó la racialización de la música, considerada más auténtica en función de los orígenes de los intérpretes, lo cual les permitió acceder a diversos y mejores escenarios. También se beneficiaron de los estereotipos relacionados con su fortaleza física, provenientes de la esclavitud, consiguiendo ingresar al mercado laboral y otras actividades gracias a esta imagen.

Pero los estereotipos de origen esclavista no solo portaban elementos potencialmente positivos. Incluían factores negativos como la ociosidad, torpeza, embriaguez, peligrosidad y sexualidad animalizada. En algunos casos estos elementos pudieron servir para conseguir pequeñas ventajas cotidianas, tales como momentos de descanso y lograr huir del trabajo físico desgastante, etc. Cuando llegamos al siglo XX algunas de esas prácticas fueron interpretadas de modo diferente en medio de una sociedad que racializó las prácticas de las personas, consolidando el aspecto negativo de los afroperuanos.

Desde el tiempo presente nos parece muy importante reconocer el esfuerzo histórico de los afroperuanos para ascender socialmente en medio de una sociedad que no ofrecía mayores posibilidades. Por medio de diversas estrategias y de una forma constante contribuyeron silenciosamente con el progreso de sus familias y la construcción de la nación.

REFLEXIONES FINALES

Desde los inicios de la sociedad colonial los africanos y afrodescendientes ejercieron una presión popular, cotidiana, lenta pero eficaz, que logró modificar el sistema esclavista. A fines del periodo colonial los afros limeños, más criollos que bozales, habían consolidado un conocimiento y manejo de las instituciones y leyes. Sin embargo, la Independencia y la construcción de la República cambiaron las reglas de juego y poco a poco se fueron cerrando las vías de ascenso social ya conocidas. El discurso basado en la igualdad y libertad fue implementado con barreras de exclusión mucho más rígidas, como la anulación del sistema de castas y su paulatino reemplazo por el concepto raza y la criminalización del negro[104]. Es un quiebre del largo proceso de lucha y el inicio de una nueva etapa de aprendizaje, nuevos combates por la libertad para ser considerados personas y ciudadanos.

¿Por qué debemos estudiar la esclavitud ahora? Para Carlos Aguirre la esclavitud dejó honda huella en nuestra sociedad, un conjunto de prácticas jerárquicas y autoritarias que sobrevivieron a la abolición donde destaca lamentablemente el racismo (Aguirre, 2000: 73). Además, debemos agregar que también generó un cúmulo de experiencias y estrategias populares para erosionar el sistema sin enfrentarse directamente, desde la picardía, la mentira, la vagancia ocasional, el robo furtivo, la seducción y las lágrimas. Una cultura generada desde la pobreza y la marginalidad para sobrevivir sin sufrimiento. La esclavitud fue una institución transversal a la sociedad colonial y republicana; ya no existe más, sin embargo quedan sus rezagos, sus prácticas, palabras y actitudes. Queda

104. Sobre la criminalización del negro, ver Carlos Aguirre (2008). Para el discurso racial y el nuevo ordenamiento social republicano, ver Jesús Cosamalón (2009).

una mirada de desprecio hacia las personas afrodescendientes porque son relacionadas con el viejo sujeto colonial/republicano: negro-pobre-analfabeto. Pero una nueva historia de los africanos y sus descendientes nos devuelve otro sujeto histórico: dinámico, pícaro, sumiso o rebelde según las condiciones y circunstancias.

GLOSARIO

Amacio-amacia
Amante. Término colonial para designar a las personas involucradas en una relación clandestina, sin casarse o extramatrimonial.

Castas
Complejas denominaciones que usaron los españoles desde los inicios de la colonización para clasificar las mezclas de grupos considerados 'puros' como los españoles, los indios y los negros. En América hispana, desde México hasta la Patagonia, existió una variedad impresionante de términos, entre los más extendidos figuraron mestizos, zambos y mulatos.

Cercado de Lima o Cercado de Indios
Es el nombre de la reducción de indios establecida por el virrey Francisco de Toledo en 1571. Su nombre completo fue Doctrina de Santiago del Cercado y estaba cercada (de allí su nombre) por una muralla de tres metros de alto con tres puertas de acceso, las casas se orientaban a la plaza en forma de rombo donde se ubicó la iglesia del Cercado que aún existe. La puerta principal se encontraba en el Jirón Junín donde se emplazó una ermita dedicada a Nuestra Señora del Prado.

Gracias al sacar
Dispensa dada por el rey Carlos IV el 10 de febrero de 1795 a los pardos y mulatos de las colonias americanas, quienes, mediante un pago, podían acceder a algunas instituciones como la Iglesia y las universidades. Mediante las Gracias al Sacar, el portador quedaba dispensado de su origen humilde.

Mita
Trabajo obligatorio y por turno que cumplían las comunidades indígenas en favor de las autoridades españolas, la Iglesia, las órdenes religiosas y las per-

sonas de la elite. El trabajo podía ser en la construcción de caminos y puentes, iglesias y edificios públicos, así como el trabajo en haciendas, obrajes y minas.

Manumisión
Proceso legal que admitió la liberación de un esclavo. Desde la tradición griega y romana este derecho estuvo presente, fue incorporado a la legislación española colonial y admitía la liberación bajo diversas modalidades como la autocompra (el mismo esclavo pagaba por su rescate), la libertad graciosa (la libertad era donada por el amo o cualquier otro benefactor) y la libertad por sentencia, cuando una esclava demandaba a su amo por sevicia espiritual (relaciones sexuales bajo promesa de libertad que era incumplida). En el siglo XIX, en el contexto del proceso de abolición de la esclavitud, también se usó el término de manumisión para la liberación colectiva de los esclavos gracias a la compra del Estado.

Nodriza o ama de leche
Mujer encargada de amamantar y cuidar a los niños. En la época colonial las mujeres de sectores altos no daban de lactar a sus hijos delegando esta función en las esclavas africanas e indias. En las capitales de los virreinatos y grandes ciudades fue una función casi exclusiva de esclavas africanas mientras que en la periferia y regiones andinas se empleó a mujeres indígenas.

Obraje
Taller de producción que empleó mano de obra diversa como asalariados, esclavos y mitayos. Los obrajes fueron de distintos tipos, de acuerdo con su producción, extensión y ubicación; por ejemplo, los que elaboraban textiles, azúcar, aguardiente, entre otros.

Plantación
Hacienda. Unidad productiva cuyas características principales podrían sintetizarse en el uso intensivo de cuantiosa mano de obra (podía ser esclava, mitaya y asalariada), concentración de tierras y agua, producción destinada al mercado externo (azúcar, algodón, tabaco).

Presbítero
Sacerdote responsable de una parroquia, como tal oficia la misa y administra los sacramentos.

Priora mayorala
En los monasterios, las prioras mayoralas eran las administradoras. Sinónimo de abadesa. En las cofradías, fue un cargo interno de mujeres cuyas

funciones más importantes fueron limpiar, vestir a los santos, colocar las flores, encender las velas, visitar a los cofrades enfermos, entre otros.

Pulpería
Tienda. Pequeño espacio en el que se vendía al menudeo productos comestibles, leña, telas, manteca, sombreros, pañuelos, agujas, bebidas alcohólicas, etc. En toda Hispanoamérica fue de uso común el término pulpería para denominar estos espacios que también fueron lugares de esparcimiento y diversión de los sectores populares pues se podía tomar, bailar, jugar dados y naipes.

Recopilación de las Leyes de Indias
En 1680 el rey Carlos II de España ordenó la compilación de las normas y reales cédulas promulgadas por los reyes españoles durante la conquista y colonización de América y Filipinas. La compilación fue elaborada por Antonio de León Pinelo y Juan Solórzano Pereira. Para la mayoría de historiadores, la Recopilación constituye el texto cumbre del derecho indiano y por lo tanto fuente obligada de consulta para saber cómo se regularon las relaciones sociales, políticas económicas y culturales.

Reformas Borbónicas
Conjunto de medidas políticas, económicas, sociales y culturales tomadas por la Corona española durante el siglo XVIII. Entre las medidas más destacadas figuran la supresión de los corregimientos y la creación de las intendencias (1784), el Reglamento de Libre Comercio (1778), la expulsión de los jesuitas (1767), la creación de los virreinatos de Nueva Granada (1717 y 1739) y Buenos Aires (1776), entre otros.

Sevicia
Término jurídico que hace referencia a la crueldad excesiva. En el derecho colonial se entendió la sevicia como los ultrajes y malos tratamientos, de palabra u obra que ejerce la persona con autoridad o potestad, tal como cita el diccionario de Escriche. Según las leyes coloniales, la sevicia debía ser castigada otorgándose la libertad al esclavo o permitiendo su venta para variar de dominio. Durante el periodo colonial y republicano, los esclavos usaron esta figura jurídica para aminorar la rigurosidad de sus amos, patrones y autoridades.

Siete Partidas del rey Alfonso el Sabio
Conjunto de leyes emitido durante el reinado de Alfonso X (1252-1284) del reino de Castilla. Es un texto de derecho común que recoge el derecho

romano, el canónico y feudal incorporado a la estructura jurídica de América colonial hasta el siglo XIX.

Talabartero
Persona cuyo oficio es trabajar artículos en cuero como sillas de montar, correas, entre otros.

Trapiche
Molino para producir jugo de la caña de azúcar y aceitunas. En el caso de la caña de azúcar, también se popularizó el término ingenio. Incluso, en algunas zonas, también se denominó trapiche a los molinos de minerales.

Tributo
Carga anual obligatoria que pagaron los indígenas al rey de España desde los inicios de la colonización. El pago era colectivo, por comunidad y los encargados de recopilar el dinero fueron el curaca de la comunidad y el corregidor.

Uxoricidio
Homicidio de la mujer por parte del marido, modernamente considerado parte del feminicidio.

SIGLAS Y ABREVIATURAS USADAS

AAL	Archivo Arzobispal de Lima.
AHML	Archivo Histórico Municipal de Lima.
AGN	Archivo General de la Nación.
AGI	Archivo General de Indias.
BNP	Biblioteca Nacional del Perú.
CDIP	Colección Documental de la Independencia del Perú.
Cuad.	Cuaderno.
Exp.	Expediente.
Fx.	Foja.
Leg.	Legajo.
pp.	Páginas.
Prot.	Protocolo.
RA.	Real Audiencia.
v.	Vuelta.

BIBLIOGRAFÍA

ADANAQUÉ, Raúl, "Marcas y comidas de esclavos." *El Peruano*, Lima, 1991.

ADANAQUÉ, Raúl, "Condiciones de vida de los esclavos en el Perú", *El Peruano*, Lima, 1991.

ADANAQUÉ, Raúl, "Marcas y castigos de esclavos en el Perú", *El Peruano*, Lima, 1991.

ADANAQUÉ, Raúl, *La esclavitud en el Perú*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1992.

ADANAQUÉ, Raúl, "Cofradías de esclavos en el Perú colonial", *La Mañana*, Lima, 1993.

ADANAQUÉ, Raúl, "Marcas de esclavos en el Perú", *La Mañana*, Lima, 1993.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *La población "negra" de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo "negro".* México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

AGUIRRE, Carlos, "Paternalismo y rebelión en la hacienda esclavista del siglo XIX, el caso de San Pedro", *Kuntur* (Lima) 6, 1987.

AGUIRRE, Carlos, "Patrones, esclavos y sirvientes domésticos en Lima (1800-1860)" En *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica,* Pilar Gonzalbo y Cecilia Rabell (Coord.) México, Colegio de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

AGUIRRE, Carlos, "Violencia, castigo y control social, esclavos y panaderías en el siglo XIX", *Pasado y Presente* (Lima) 1, 1988.

AGUIRRE, Carlos, "Cimarronaje, bandolerismo y desintegración esclavista. Lima, 1821-1854" Aguirre, Carlos y Walker, Charles (Ed.) *Bandoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario y Pasado y Presente, 137-182, 1990.

AGUIRRE, Carlos, *Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud. 1821-1854.* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.

AGUIRRE, Carlos, "La población de origen africano en el Perú: de la esclavitud a la libertad" Et. Al. *Lo africano en la cultura criolla.* Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, pp. 63-78, 2000.

AGUIRRE, Carlos, "Mujeres delincuentes, prácticas penales y servidumbre doméstica en Lima (1862-1930)" Scarlett O'Phelan, Fanni Muñoz, Gabriel Ramón, Mónica Ricketts (Coord.) *Familia y vida cotidiana en América latina, siglos XVIII-XIX.* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.

AGUIRRE, Carlos "Los irrecusables datos de la estadística del crimen": la construcción social del delito en la Lima de mediados del siglo XIX" en Mc Evoy, Carmen (ed.). *La experiencia burguesa en el Perú (1840-1940).* Madrid-Frankfurt: Iberoamericana, pp. 309-329, 2004.

AGUIRRE, Carlos, *Breve historia de la esclavitud en el Perú. Una herida que no deja de sangrar.* Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2005.

AGUIRRE, Carlos, *Denle duro que no siente. Poder y transgresión en el Perú republicano.* Lima, Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos, 2008.

ALFONSO el Sabio, *Las Siete Partidas del rey don Alfonso el sabio.* París, Lecointe y Lasserre ed. 1843.

ÁLVAREZ, Isabel, "La cocina criolla" En Rosario Olivas (Comp.) *Cultura, identidad y cocina en el Perú*, Lima, Universidad de san Martin de Porres, 271-284, 1993.

ÁLVAREZ, Silvina, "Diferencia y teoría feminista". En Elena Beltrán y Virginia Maquieira (Ed.) En *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos.* Barcelona, Alianza editorial, 2000.

AMASA, Delano, "Impresiones de Lima colonial en 1805 y 1806" Lima, *CDIP*, T. XXVII, 1971.

ANDREWS, George Reid, *Afro-Latinoamérica 1800-2000,* Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2007.

ANGRAND, Leonce, *Imagen del Perú en el siglo XIX*. Lima, Milla Batres, 1972.

ANÓNIMO, "Carta remitida a la ociedad, que publica con algunas notas" *Mercurio Peruano*, Tomo X, pp. 255-280, 1794.

ARAYA, Alejandra, *Ociosos, vagabundos y malentretenidos en Chile colonial.* Santiago de Chile, DIBAM/LOM, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 1999.

ARAYA, Alejandra y Jaime Valenzuela (Ed.), *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades.* Santiago de Chile, RIL editores, 2010.

ARAYA, Alejandra, "El castigo físico: el cuerpo como representación de la persona, un capítulo en la historia de la occidentalización de América. Siglos XVI-XVIII" *Historia* (Santiago de Chile) Num. 39, Vol 2, pp. 349-367, 2006.

ARAYA, Alejandra, "Guerra, intolerancia a la ociosidad y resistencia: los discursos ocultos tras la vagancia en la ciudad de México, 1821-1860" *Boletín Americanista* (Barcelona) 52, pp. 23-55, 2002.

ARAYA, Alejandra, "La pureza y la carne: el cuerpo de las mujeres en el imaginario político de la sociedad colonial" *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* (Santiago de Chile) Vol. 1/2, pp. 67-90, 2004.

ARAYA, Alejandra, "Registrar a la plebe o el color de las castas: calidad, clase y casta en la Matrícula de Alday (Chile, siglo XVIII)" Araya, Alejandra y Jaime Valenzuela (Ed.), *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades.* Santiago de Chile, RIL editores, pp. 331-362, 2010

ARAYA, Alejandra, Azun Candina y Celia Cussen (Ed.), *Del Nuevo al Viejo Mundo: mentalidades y representaciones desde América*. Santiago de Chile, Fondo de Publicaciones Americanistas y Universidad de Chile, 2008.

ARES Berta y Pilar Gonzalbo, (Coord.) *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas,* Sevilla-México, Consejo Superior de Investigaciones Científicas y el Colegio de México, 2004.

ARRE, Montserrat y Karrizzia Moraga, «Litigios por sevicia de "negros" y mulatos esclavos. Estrategias de "sobrevivencia social" en Chile colonial (s.

XVIII) » *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, Puesto en línea el 14 abril 2009. http://nuevomundo.revues.org/55954 [05 junio 2012]

ARRE, Montserrat, *Mulatillos y negritos en el corregimiento de Coquimbo. Circulación y utilización de niños como servidumbre y mano de obra en Chile (1690-1820),* Santiago de Chile, tesis de maestría, 2012.

ARRELUCEA BARRANTES, Maribel, "Conducta y control social. Estudio de las panaderías limeñas en el siglo XVIII" en *Revista del Archivo General de la Nación* (Lima), 13, 1996.

ARRELUCEA BARRANTES, Maribel, "De curanderos y bandoleros: opciones del cimarronaje en la costa central" en *Revista del Archivo General de la Nación* (Lima), 17, pp. 151-174, 1998.

ARRELUCEA BARRANTES, Maribel, *Conducta social de los esclavos de Lima, 1760-1820.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, tesis de licenciatura en Historia, 1999.

ARRELUCEA BARRANTES, Maribel, "De la pasividad a la violencia. Manifestaciones de protesta de los esclavos limeños a fines del siglo XVIII" *Historia y cultura* (Lima), 24, 2000.

ARRELUCEA BARRANTES, Maribel, "Historia de la esclavitud en el Perú" *Revista Arqueología y sociedad* (Lima), 15, 2004b.

ARRELUCEA BARRANTES, Maribel, "Cimarronas, bandoleras y palenqueras limeñas a fines del siglo XVIII" *en La Abolición de la esclavitud y sus procesos en el Perú, América latina y el Caribe.* Lima, Centro de Desarrollo Étnico CEDET, 2004c.

ARRELUCEA BARRANTES, Maribel, "Historiografía sobre la esclavitud africana en el Perú" en *Perspectivas* (Lima), 1, 2005.

ARRELUCEA BARRANTES, Maribel, "Poder masculino, esclavitud femenina y violencia. Lima, 1760-1820" *Mujeres, familia y sociedad en la historia de América Latina, siglos XVIII - XXI* Scarlett O'Phelan y Margarita Zegarra (Ed.) Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero, Instituto Francés de Estudios Andinos, Cendoc-Mujer, 2006a.

ARRELUCEA BARRANTES, Maribel, "Poder femenino, sexo y seducción: Esclavas en el recinto doméstico. Lima, 1760-1820" *Diálogos en Historia* (Lima) 4, 2006b.

ARRELUCEA BARRANTES, Maribel, "Esclavitud, sexo y seducción en Lima. 1760-1820" *Revista del Archivo General de la Nación* (Lima) 26, 2006c.

ARRELUCEA BARRANTES, Maribel, "Lágrimas, negociación y resistencia femenina: Esclavas litigantes en los tribunales. Lima, 1760-1820" *Summa Historiae* (Lima), 2, 2007.

ARRELUCEA BARRANTES, Maribel, *Replanteando la esclavitud. Estudios de etnicidad y género en Lima borbónica*. Lima, CEDET – AECI, 2009a

ARRELUCEA BARRANTES, Maribel, "Slavery, Writing, and Female Resistance: Black Women Litigants in Lima's Late Colonial Tribunals" In *Afro-Latino Voices: Documentary narratives from the Early Modern Ibero-Atlantic World, 1552-1808,* Leo Garófalo y Kathryn Mc Knight (Ed.) Massachusetts, Hackett Publishing Company, 2009b.

ARRELUCEA BARRANTES, Maribel, "Pendiendo de un hilo: religiosidad, hechicería y curanderismo en las esclavas limeñas a fines de la Colonia"**.** Revista *Desde el Sur* (Lima), 1, 2009c.

ARRELUCEA BARRANTES, Maribel, "Imágenes opuestas y complementarias: Los tipos de esclavitud en Lima colonial" *Tipche (*Lima) No 2, 2010.

ARRELUCEA BARRANTES, Maribel, "El Señor de los Milagros: Religiosidad y cultura afroperuana, siglos XVI-XXI" *Tiempos, revista de Historia y cultura*, N0 6, Taller de Investigaciones Históricas y Museo de Arqueología y Antropología de la Universidad Nacional Mayor de san Marcos, pp.119-150, 2011.

ARRELUCEA BARRANTES, Maribel, "Raza, género y cultura en las acuarelas de Pancho Fierro" *Arqueología y Sociedad* (Lima) 23, pp. 267-294, 2011.

ARRELUCEA BARRANTES, Maribel, *Género, estamentalidad y etnicidad en las estrategias cotidianas de las esclavas de Lima, 1760-1800.* Lima, Tesis de Maestría en Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2011. Disponible en Internet: http://cybertesis.unmsm.edu.pe/bitstream/cybertesis/2130/1/arrelucea_bm.pdf

ARRELUCEA BARRANTES, Maribel, "De putas de "negros", maricones y perros indios. Notas sobre injurias y violencia en la sociedad colonial. *Revista Tempus*, Universidad Nacional de Trujillo, número 1, pp. 27-36, 2012.

ARRELUCEA BARRANTES, Maribel, "Esclavitud, movilidad social y resistencia en Lima a fines del periodo colonial" *Pacarina del sur* (México DF) Num. 11, 2012. Disponible en Internet: www.pacarinadelsur.com/nuestra-america/mascaras-e-identidades/440-esclavitud-movilidad-social-y-resistencia-en-lima-a-fines-del-periodo-colonial [10 julio 2012]

ARROM, José "Cimarrón, apuntes sobre sus primeras documentaciones y su probable origen" *Revista Española de Antropología Americana*, (Madrid), XII, 1983.

BARBAGELATA, José y Juan Bromley, *Evolución urbana de la ciudad de Lima.* Lima, Consejo Provincial de Lima, 1945.

BARBOZA Cruz, Mario, *El trabajo en las calles: subsistencia y negociación política en la ciudad de México a comienzos del siglo XX*. México DF, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, Universidad Autónoma Metropolitana, 2008.

BARRIGA, Eduardo, *El tráfico de afroandinos en el valle de Jauja durante el siglo XVII*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Tesis de licenciatura en Historia, 2009.

BASTIDE, Roger, *Las Américas "negras".* Madrid, Alianza editorial, 1969.

BELTRÁN, Elena y Virginia Maquieira (Ed.) *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos.* Barcelona, Alianza editorial, 2000.

BENDIX, Reinhard y Seymour Martin Lipset, "Teoría de las clases sociales de Karl Marx" Bendix Reinhard y Seymour M. Lipset, *Clase, status y poder*, Madrid, Euramérica, tomo I, pp. 49-61, 1972.

BENNETT, Herman Lee, *Lovers, family and friends: The formation of Afro-Mexico, 1580-1810,* Duke University, Tesis Doctoral, 1993.

BENOIST, Jean, "La organización social de las Antillas" En *África en América Latina.* Moreno Fraginals (Relator) México, Siglo XXI editores y UNESCO, pp. 77-102, 1977.

BERNAND, Carmen, *"negros" esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas.* Madrid, Fundación Histórica Tavera y Fundación Hernando de Larramendi, 2001.

BLOCH, Marc, *Introducción a la historia.* México, Fondo de Cultura Económica, 1952.

BLOCH, Marc, *La sociedad feudal.* Madrid, Ediciones Akal, 1986.

BOCK, Gisela, *La mujer en la historia de Europa. De la Edad Media a nuestros días.* Barcelona, Editorial Crítica, 2001.

BONILLA, Heraclio y Karen Spalding "La Independencia en el Perú, las palabras y los hechos". *La Independencia en el Perú.* Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1972.

BONNIOL, Jean Luc, "El color de los hombres, principio de organización social. El caso antillano" En *Textos en diáspora. Una antología sobre afro descendientes en América,* Elizabeth Cunnin (Ed.) Lima, México DF, Instituto Francés de Estudios Andinos, Cooperazione Internazionale Peru, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Institut de Recherche Pour Le Développement, pp. 139-164, 2009.

BORREGO, María, *Palenques de "negros" en Cartagena de Indias a fines del siglo XVIII.* Barcelona, Siglo XXI, 1973.

BOTMILIAU A. De. "La República peruana" En: E. De Sartiges y A. De Botmiliau, *Dos viajeros franceses en el Perú Republicano*. Lima: Cultura Antártica, 1947, pp. 129-219.

BOURDÉ, Guy. "Fuentes y métodos de la historia demográfica en Cuba. Siglos XVIII y XIX", *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí*, (La Habana) año 65, núm. 1, 1974.

BOWSER, Frederick, *El esclavo africano en el Perú colonial, 1524-1650.* México, Siglo XXI, 1977.

BOYER, Richard, "Honor among Plebeians. Mala sangre and Social Reputation." En Lyman Johnson y Sonya Lipsett-Rivera (Ed.) *Sex, Shame and Violence in Colonial Latin America,* Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 152-178, 1999.

BURGA, Manuel, "La hacienda en el Perú: 1850-1930. Evidencia y método" *Tierra y sociedad* (Lima), 1, 1978.

BURGA, Manuel, "El Perú central, 1770-1860. Disparidades regionales y la primera crisis agrícola republicana" *Revista Peruana de Ciencias Sociales* (Lima), 1, 1987.

BURKHOLDER, Marc "Honor and Honors in Colonial Spanish America" En Lyman Johnson y Sonya Lipsett-Rivera (Ed.) *Sex, Shame and Violence in Colonial Latin America,* Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 18-44, 1999.

CADENA Y HERRERA, José Onofre Antonio De La, *Cartilla música. Dialogo cathe-músico, la máquina de moler caña.* Estudio introductorio, edición y notas de Juan Carlos Estenssoro. Lima, Museo de Arte de Lima, 2001.

CAJAVILCA, Luis, *Las haciendas jesuitas de Pisco, siglos XVI y XVIII.* Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1982.

CAJAVILCA, Luis, *La esclavitud en la hacienda san Francisco de Borja de Tumán, siglos XVI-XVIII.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1996.

CAJAVILCA, LUIS, "Esclavitud en Piura ss. XVII-XIX", *Investigaciones sociales,* III, 3, 1999.

CALDERÓN, Gladys, *La casa limeña. Espacios habitados.* Lima, Imprenta Siklos, 2000.

CAMBA Ludlow, Úrsula, *Imaginarios ambiguos. Realidades contradictorias. Conductas y representaciones de los "negros" y mulatos novohispanos, siglos XVI y XVII.* México D.F. El Colegio de México, 2008.

CAPELO, Joaquín. *Sociología de Lima*. Lima: Imprenta La Industria, 1892.

CARAZAS, Milagros, "Úrsula de Jesús, De "negra" esclava a visionaria religiosa" 2009. Disponible en Internet: http://milagroscarazas.blogspot.com/2009/03/ursula-de-jesus-de-"negra"-esclava.htm [15 de abril de 2009]

CARAZAS, Milagros, *Estudios afroperuanos. Ensayos sobre identidad y literatura afroperuanas*, Lima, Centro de Desarrollo Étnico CEDET, 2011.

CÁRDENAS, Rocío, «La música en el palenque de san Basilio» *Anales del Caribe*, (La Habana), 6, pp. 278-290, 1986.

CARNEIRO, Edison, *La guerra de los Palmares*. México, Fondo de Cultura Económica, 1946.

CARRIÓ de la VANDERA Alonso (Seud. Concolocorvo), *El lazarillo de ciegos caminantes desde Buenos Aires hasta Lima.* Buenos Aires, Ed. Solar. [1775] 1942.

CARRIÓ de la VANDERA, Alonso, *La Reforma del Perú*. Lima, transcripción y prólogo de Pablo Macera. [1782] 1966.

CASSA, Roberto y Genaro Rodríguez, "Consideraciones alternativas acerca de las rebeliones de esclavos en Santo Domingo" *Anuario de Estudios Americanos* (Sevilla), L, 1, 1993.

CASTAÑEDA, Juan, «Introducción a la platería virreinal trujillana». En *Platería Trujillana*. Lima, Patronato de la Plata, 2002.

CASTAÑEDA, Rafael, **"**Piedad y participación femenina en la cofradía de "negros" y mulatos de San Benito de Palermo en el Bajío novohispano, siglo XVIII" En *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* Debates, Puesto en línea el 05 diciembre 2012. Disponible en Internet: http://nuevomundo.revues.org/64478 [15 de enero 2013]

CELESTINO, Olinda y Meyers, Albert, *Las cofradías en el Perú: Región central*. Vervuet, Frankfurt/Mainn, 1981.

CISNEROS, Manuel, *Pancho Fierro y la Lima del 900.* Lima, Importadora, exportadora y librería García Ribeyro, 1975.

CHAFETZ, Jane, *Feminist Sociology: An Overview of Contemporary Theories,* Itasca, Peacock, 1988.

CHAMBERS, Sarah, *De súbditos a ciudadanos. Honor, género y política en Arequipa, 1780-1854.* Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales, 2003.

CHUHUE, Richard, *Plebe, prostitución y conducta sexual en Lima del siglo XVII. Apuntes sobre la sexualidad en Lima Borbónica.* Trabajo inédito, 2009.

COELLO DE LA ROSA, Alexandre, "Patrimonialismo, privilegios políticos e Iglesia en la Lima colonial (1580-1592)" *Histórica* (Lima) XXIV, 2, 2000.

COMISIÓN DEL SESQUICENTENARIO PARA LA INDEPENDENCIA, *Colección Documental para la Independencia del Perú*, Lima, 1973.

CONTRERAS, Carlos. *Maestros, mistis y campesinos en el Perú rural del siglo XIX.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1996.

CONTRERAS, Carlos y Marcos Cueto, *Historia del Perú contemporáneo.* Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2007.

CONTRERAS, Hugo, "Las milicias de pardos y morenos libres de Santiago de Chile en el siglo XVIII. 1760-1800" *Cuadernos de Historia* (Santiago de Chile) Num. 25, pp. 93-117, 2006.

CONTRERAS, Hugo "Artesanos mulatos y soldados beneméritos. El batallón de infantes de la Patria en la guerra de independencia de Chile, 1795-1820", *Historia* 44 (Santiago) pp. 51-89, 2011.

COPE, Douglas R. *The Limits Of Racial Domination. Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720.* Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1994.

COROMINAS, Joan y José Pascual, *Diccionario crítico, etimológico, castellano e hispánico.* Madrid, Ed. Gredos, 1980.

CORTÉS, Vicenta, *Los "negros" en Valencia durante el reinado de los Reyes Católicos (1479-1516),* Valencia, Ayuntamiento de Valencia, Publicaciones del Archivo Municipal de Valencia, 1964

COSAMALÓN, Jesús, "Color de piel y estatus. El artesanado de Lima a mediados del siglo XIX *Trabajo, trabajadores y participación popular,* Sonia Pérez Toledo (Coord.) México, Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 85-112, 2012.

COSAMALÓN, Jesús, "Descalza de pie y pierna. Una reflexión sobre las preocupaciones por la vestimenta de las limeñas a fines del siglo XVIII e inicios del XIX" *Mujeres y género en la historia del Perú.* Margarita Zegarra (Edit.) Lima, Cendoc-Mujer, 1999.

COSAMALÓN, Jesús, *Indios detrás de la muralla. Matrimonios indígenas y convivencia interracial en Santa Ana (Lima, 1795-1820)* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.

COSAMALÓN, Jesús, "La historia social de la época colonial: temas, discusiones y avances" *Histórica* (Lima) vol. XXVI, No 1-2, 2002.

COSAMALÓN, Jesús, "Los "negros" y la ciudad de Lima." En *Lima en el siglo XVI*, Laura Gutiérrez (Coord.) Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero, 2005.

COSAMALÓN, Jesús, *Babel en los Andes. Población y mestizaje en Lima (1860)* **México D.F. Colegio de México, tesis de Doctor en Historia, 2009.**

COSAMALÓN, Jesús, "Una visión del cuerpo femenino y de la enfermedad a partir de dos diagnósticos médicos, Lima, 1803" *Anuario de Estudios Americanos,* Tomo LX, 1, pp. 109-139, 2003. Disponible en Internet: http://estudiosamericanos.revistas.csic.es/index.php/estudiosamericanos/article/view/170 [4 de noviembre de 2010]

COSAMALÓN, Jesús, "Supervivencia y construcción del futuro. La inclusión de los sectores populares en la historiografía peruana reciente" *Crónicas urbanas,* XVII, (Cusco), pp. 7-20, 2013.

COSAMALÓN, Jesús, "Precios y sociedad colonial (1700-1810) Transformaciones en los mercados y ciclos económicos en Lima borbónica" Revista *Historia Mexicana*, vol. 63, núm. 1, pp. 51-109, julio-septiembre 2013.

CRAWFORD, Stephen, "The Slave Family: A View From the Slave Narratives" En *Strategic Factors in Nineteenth Century American Economic History: A Volume to Honor* Robert W. Fogel, Claudia Goldin and Hugh Rockoff, editors, Chicago, University of Chicago Press, pp. 331 – 350, 1992.

CRUZ, Anthony de la, *Cofradías de "negros" de Lima: una institución colonial en evolución.* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, tesis de bachiller, 1985.

CUCHÉ, Dennis, *Poder blanco y resistencia "negra" en el Perú.* Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1975.

CUSHNER, Nicholas, *Lords of the Land: Sugar, Wine and Jesuit State of Costal Peru, 1600-1777.* State University, New York Press, Albany, 1980.

CUSSEN, Celia, "Santos apócrifos africanos frente a la Inquisición, Lima, 1816" Alejandra Araya, Azun Candina y Celia Cussen (Ed.), *Del Nuevo al Viejo Mundo: mentalidades y representaciones desde América*. Santiago de Chile, Fondo de Publicaciones Americanistas y Universidad de Chile, pp. 119-135, 2008.

CUSSEN, Celia, *Black Saint Of The Americas. The Life and Afterlife of Martin de Porres.* Cambridge University Press, 2014.

D'AVRAY, David, "Slavery, Marriage and the Holy See: from the Ancient World to the New World", *Rechtsgeschichte Legal History* (Frankfurt) número 20, pp. 347-351, 2012. Disponible en internet: http://dx.doi.org/10.12946/rg20/347-351 [10 diciembre 2012]

DA COSTA, Iraci y Robert Sienes "Nota sobre algunos elementos estructurales de la familia esclava brasileña" *Hisla*, XI, pp. 3-11, 1988.

DAVIS, David B. *El problema de la esclavitud en la cultura occidental.* Buenos Aires, Paidos, 1968.

DE LA CRUZ, Anthony, *Las cofradías de "negros" en Lima. Una institución colonial en evolución*. Tesis de Bachiller en Historia, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1985.

DEL ÁGUILA, Alicia *Los velos y las pieles. Cuerpo, género y reordenamiento social en el Perú republicano*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2003.

DEL BUSTO, José Antonio, *Breve historia de los "negros" del Perú*. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2001.

DEL BUSTO, José Antonio, *San Martín de Porras (Martín de Porras Velásquez)* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.

Diario de Lima, 9 al 15 de abril de 1791. Biblioteca Nacional.

EGOAVIL, Teresa, *Las cofradías en Lima, siglos XVII XVIII*. Lima, Seminario de Historia Rural Andina, 1989.

El Comercio, Lima, 31 de julio, 1856.

El Triunfo de la Nación, Lima, 25 de mayo, 1821.

ENCINAS, Diego de, *Cedulario Indiano.* Madrid, Cultura Hispánica, 1945.

ENGERMAN, Stanley y Kenneth Sokoloff, "Dotaciones de factores, instituciones y vías de crecimiento diferentes entre las economías del Nuevo Mundo" *Cómo se rezagó la América Latina. Ensayos sobre las historias económicas de Brasil y México, 1800-1914,* Stephen Haber (Comp.) México FD, Fondo de Cultura Económica, pp. 305-357, 1999.

ESCOBAR, Mario, "Un Padrón de Lima, 1771", *Revista del Archivo General de la Nación* (Lima), 6, 1983.

ESCOBEDO, Jorge de, *Instrucciones para el establecimiento de alcaldes de barrio en la capital de Lima*. Biblioteca Nacional, 1784.

ESCOBEDO, Jorge de, *Ordenanzas de la división de cuarteles y barrios.* Biblioteca Nacional, 1784.

ESPINOZA, Victoria, "Cimarronaje y palenques en la costa central del Perú 1700-1815" *Primer Seminario sobre Poblaciones Inmigrantes*, Humberto Rodríguez Pastor (Ed.) Lima, CONCYTEC, vol.2, 1988.

ESTENSSORO, Juan Carlos, "La plebe ilustrada: el pueblo en las fronteras de la razón" En *Entre la retórica y la insurgencia. Las ideas y los movimientos sociales en los Andes, Siglo XVIII,* Charles Walker (Comp.) Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, pp. 33-66, 1996.

ESTENSSORO, Juan Carlos, "Estética, música y fiesta: élites y cambio de actitud frente a la cultura popular. Perú, 1750-1850" En *Tradición y Modernidad en los Andes,* Henrique Urbano (Comp.) Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, pp.181-196, 1997.

ESTENSSORO, Juan Carlos, "Los colores de la plebe: razón y mestizaje en el Perú colonial" *Los cuadros de mestizaje del virrey Amat. La representación etnográfica en el Perú colonial.* Natalia Majluf (Ed.) Lima, Museo de Arte de Lima, pp. 67-107, 1999.

ESTENSSORO, Juan Carlos, Estudio introductorio, edición y notas sobre *Cartilla música. Dialogo cathe-músico, la máquina de moler caña,* de José Onofre Antonio De La Cadena. Lima, Museo de Arte de Lima, 2001.

ESTRADA, Rosalina, "El cuerpo abusado y el imaginario médico y legal en la comprobación del delito". *Nuevo Mundo, Nuevos Mundos,* en línea, Debates, 2010, Puesto en línea el 29 enero 2010. URL: http:// nuevomundo.revues.org/58837 (Consulta: 3 noviembre, 2010) 2010.

FALCÓN, Romana, (Coord.) *Culturas de pobreza y resistencia. Estudios de marginados, proscritos y descontentos, México, 1804-1910.* México DF, El Colegio de México, Universidad Autónoma de Querétaro, 2005.

FALCÓN, Romana, "Un diálogo entre teorías, historias y archivos" Romana Falcón (Coord.) *Culturas de pobreza y resistencia. Estudios de marginados, proscritos y descontentos, México, 1804-1910.* México DF, El Colegio de México, Universidad Autónoma de Querétaro, 2005.

FARBERMAN, Judith "La hechicera y la médica. Prácticas mágicas, etnicidad y género en el Tucumán del siglo XVIII" En *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas,* Pilar Gonzalbo y Bertha Ares (Coord.) Sevilla-México, Consejo Superior de Investigaciones Científicas y el Colegio de México, 2004.

FARGE, Arlette, "La historia de las mujeres. Cultura y poder de las mujeres: ensayo de historiografía" *Historia social*, Num. 9, pp. 79-101, 1991.

FEBRES Villarroel, Juan "Crisis agrícola del Perú en el último tercio del siglo XVIII" *Histórica* (Lima), 27, 1964.

FELDMAN, Heidi Carolyn. *Ritmos "negros" del Perú. Reconstruyendo la herencia musical del Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto de Etnomusicología, 2009.

FERRADAS, Lisette Cristina, *Los objetos de mi afecto: la importancia del vestuario y los 'trastes mujeriles' en el mundo femenino en Lima de fines del siglo XVIII.* Tesis de Licenciatura en Historia, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009.

FIGUEROA LUNA. Favio Guillermo. "No queremos amos. Los Afrodescendientes de Lambayeque en la lucha social y anticolonial 1779-1850" en *Historias del pueblo afroperuano y sus aportes a la cultura del Perú*. Lima: Ministerio de Educación, DIGEIBIR, 2012.

FISHER, John, *El régimen de intendencias 1784-1814.* Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1981.

FISHER, John, *El Perú borbónico, 1750-1824.* Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2000.

FLANDRIN, Jean Louis, *Los orígenes de la familia moderna,* Barcelona, Critica, 1979.

FLORES, Carlos, "Crisis agraria y revueltas de esclavos: Nepeña, 1767-1790" En *Etnicidad y Discriminación racial en la Historia del Perú,* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero, Banco Mundial, Tomo II, pp. 43-58, 2003.

FLORES GALINDO, Alberto, *Aristocracia y plebe. Lima 1760-1820.* Lima, Mosca azul ed. 1984.

FLORES GALINDO, Alberto. *Buscando un inca*. Lima: Horizonte, 1988.

FLORES GALINDO, Alberto, "República sin ciudadanos" *Buscando un inca,* Lima, Editorial Horizonte, 1988.

FLORES-ZÚÑIGA, Fernando, *Haciendas y pueblos de Lima. Historia del valle del Rímac (De sus orígenes al siglo XX)* Tomo I *Valle de Huatica, Cercado, La Victoria, Lince y San Isidro*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Municipalidad Metropolitana de Lima, 2008.

FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión.* Barcelona, Siglo XXI editores, 1989.

FREYRE, Gilberto, *Casa Grande & Senzala*. *Formación de la familia brasileña bajo el régimen de economía patriarcal.* Buenos Aires, EMECE editores, dos tomos, 1943.

FREZIER, Amédée, *Relación del viaje por el Mar del sur.* Caracas, Biblioteca Ayacucho, [1716] 1982.

FRIEDEMANN, Nina y Mónica Espinoza, "Las mujeres "negras" en la historia de Colombia", *Las mujeres en la historia de Colombia*, Bogotá, Ed. Norma, 1995.

FUENTES, Manuel Atanasio, *Memorias de los virreyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del coloniaje español*. Lima: Librería Bailly, 1859.

FUENTES, Manuel Atanasio. *Lima: Apuntes históricos, descriptivos, estadísticos y de costumbres.* París: Fermín Didot e hijos, 1867.

FUENTES, Manuel Atanasio. *Estadística del movimiento de la población del año 1877: nacimientos.* Lima: Imprenta del Estado, 1877.

FUENTES, Manuel Atanasio, *Lima, apuntes historiográficos, descriptivos, estadísticos y de costumbres.* Lima: Talleres gráficos [1867] 1984.

GARLAND, Beatriz, "Las cofradías de Lima durante la Colonia: una primera aproximación" En Ramos, Gabriela (Comp.) *La venida del Reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX.* Cusco, Centro Bartolomé de las Casas, 1994.

GARÓFALO, Leo, "La sociabilidad plebeya en las pulperías y tabernas de Lima y el Cusco, 1600-1690" *Más allá de la dominación y la resistencia. Estudios de historia peruana, siglos XVI-XX,* Paulo Drinot y Leo Garófalo (Ed.) Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2005.

GARRAMUÑO, Florencia, "Casa Grande & Senzala. Una historia privada de la nación" *Prismas,* Revista de Historia Intelectual, Num 5, pp. 185-192, 2001. Disponible en internet: http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/Prismas/05/Prismas05-09.pdf [18 de marzo de 2013]

GENOVESE, Eugene, *Esclavitud y capitalismo.* Madrid, Ariel, 1971.

GENOVESE, Eugene, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made.* New York: Pantheon Books, 1974.

GOFFMAN, Erving, *La presentación de la persona en la vida cotidiana.* Buenos Aires, Amorrorto, 1994.

GONZALBO, Pilar y Cecilia Rabell (Coord.) F*amilia y vida privada en la historia de Iberoamérica*, México, Universidad Autónoma de México, El Colegio de México, 1996.

GONZALBO, Pilar, "La casa poblada de los conquistadores" en Pilar Gonzalbo y Cecilia Rabell (Coord.) *La familia en el mundo iberoamericano*, México, Universidad Autónoma de México, 1994.

GONZALBO, Pilar, *Familia y orden colonial* México, El Colegio de México, 1998.

GONZÁLEZ Del RIEGO, Delfina, *Familia y matrimonio en el contexto de la sociedad limeña del siglo XVI.* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Memoria de bachiller, 1993.

GONZÁLEZ, Yobani, *El aprendizaje jurídico de los esclavos*. Lima, Universidad Nacional Federico Villarreal, Tesis de Licenciatura en Historia, 2010.

GOOTENBERG, Paul *Población y etnicidad en el Perú Republicano (siglo XIX). Algunas revisiones*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1995.

GRIMALDO, Diego. "Buscando a Joaquín" en *PuntoEdu*, 12-05-2014, pp. 8-9.

GUNTHER, Juan, *Planos de Lima*, Lima, Municipalidad de Lima, 1983.

GUTIÉRREZ MUÑOZ, César. "El reglamento de 1825 y la situación del esclavo en el Perú republicano," *Enseñanza de la historia*, III, 3, 1972.

GUTIÉRREZ, Ramón y Cristina Esteras, *Arquitectura y fortificación. De la Ilustración a la Independencia americana*. Madrid, Ediciones Tuero, 1993.

GUTMAN, Herbert, *Black Family In Slavery and Freedom*. New York, Vintage Books, 1965.

GUZMÁN, Florencia, "Representaciones familiares de las mujeres "negras" en el Tucumán colonial. Un análisis en torno al mundo doméstico subalterno" Disponible en internet: www.alapop.org/docs/.../PoblacionesHistoricas_FS_07.pdf [*11 de noviembre de 2013*]

HAENKE, Tadeo (Seud. Felipe Bauzá), *Descripción del Perú*. Lima, Imprenta El Lucero, [1790] 1901.

HAMPE, Teodoro, *Santo Oficio e historia colonial. Aproximaciones al Tribunal de la Inquisición de Lima (1570-1820)* Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 1998.

HART-TERRÉ, Emilio y Márquez, Alberto "Historia de la casa urbana virreinal de Lima" *Revista del Archivo Nacional*, (Lima), XXVI, 1963b.

HART-TERRÉ, Emilio y Márquez, Alberto, "El artesanado "negro" en la arquitectura virreinal limeña", *Revista del Archivo Nacional,* (Lima), XXV, 1963ª.

HART-TERRÉ, Emilio, *"negros" e indios. Un estamento social ignorado del Perú colonial,* Lima, Librería e Editorial Juan Mejía Baca, 1973.

HASLIP-VIERA, Gabriel, "La clase baja" En Hoberman, Louisa y Susan Socolow, *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial.* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 331-364, 1992.

HESPERIOPHYLO (Seud. De Joseph Rossi y Rubí) "Carta sobre las amas de leche" *El Mercurio Peruano,* T.I, pp. 59-62, [1791] 1964.

HESPERIOPHYLO (Seud. De Joseph Rossi y Rubí) "Idea de las diversiones públicas de Lima" *El Mercurio Peruano,* T.I, pp. 28-30, [1791] 1964.

HESPERIOPHYLO (Seud. De Joseph Rossi y Rubí) "Apólogo histórico sobre la corrupción de las colonias romanas en África" *El Mercurio Peruano,* T.I, pp. 33-36, [1791] 1964.

HESPERIOPHYLO (Seud. De Joseph Rossi y Rubí) "Conclusión del rasgo sobre las congregaciones públicas de los "negros" bozales" *El Mercurio Peruano,* T.II, pp. 120-125, [1791] 1964.

HESPERIOPHYLO (Seud. De Joseph Rossi y Rubí) "Examen histórico de las diversiones públicas de las naciones" *El Mercurio Peruano,* T.I, pp. 25-28, [1791] 1964.

HESPERIOPHYLO (Seud. De Joseph Rossi y Rubí) "Idea de las congregaciones públicas de los "negros" bozales" *El Mercurio Peruano,* T.II, pp. 112-117, [1791] 1964.

HESPERIOPHYLO (Seud. De Joseph Rossi y Rubí) "Reflexiones sobre la población de Lima" *El Mercurio Peruano,* T.I, pp. 90-97, [1791] 1964.

HESPERIÓPHYLO (Seud.) "Apólogo histórico sobre la corrupción de las colonias romanas de África", *El Mercurio Peruano,* T.I, pp. 33- 36, [1791] 1964.

HICKS, Sir John, *Una teoría de la Historia Económica*, Madrid, Aguilar ed. 1974.

HIMMELFARB, Gertrude, *La idea de la pobreza. Inglaterra a principios de la era industrial.* México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

HOBSBAWM, Eric, *Rebeldes primitivos.* Barcelona, Ariel, 1974.

HOBSBAWM, Eric, *Bandidos.* Barcelona, Ariel, 1976.

HOBSBAWM, Eric, "Sobre la historia desde abajo" *Sobre la historia,* Barcelona, Ariel, pp. 205-219, 1998.

HUERTAS, Lorenzo "Esclavitud y economía regional: Huamanga 1577-1855" *Primer Seminario sobre poblaciones inmigrantes.* Lima, CONCYTEC, 1988.

HÜNEFELDT, Christine, "Los "negros" de Lima, 1800-1830" *Histórica,* (Lima), III, 1, 1979ª.

HÜNEFELDT, Christine, "Cimarrones, bandoleros, milicianos: 1821". *Histórica* (Lima), III, 2, 1979b.

HÜNEFELDT, Christine,»Esclavitud y familia en el Perú en el siglo XIX». En**:** *Revista del Archivo General de la Nación* (Lima), 7, pp. 146-162, 1984.

HÜNEFELDT, Christine, "Jornales y esclavitud. Lima en la primera mitad del siglo XIX" En *Economía* (Lima), X, 9, 1987.

HÜNEFELDT, Christine, *Mujeres, esclavitud, emociones y libertad. Lima 1800-1854.* Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1988.

HÜNEFELDT, Christine, *Lasmanuelos. Vida cotidiana de una familia "negra" en la Lima del siglo XIX.* Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1992.

HÜNEFELDT, Christine, *Paying the price of freedom. Family and Labor among Lima's Slaves, 1800-1854.* Berkeley, California University Press, 1993.

HÜNEFELDT, Christine, "Esclavitud, percepciones raciales y lo político: la población "negra" en la era independentista en Hispanoamérica" Heraclio Bonilla (Ed.) *Indios, "negros" y mestizos en la Independencia,* Bogotá, Editorial Planeta, Universidad Nacional de Colombia, pp. 270-289, 2010.

JOHNSON, Lyman y Sonya Lipsett-Rivera (Ed.) *Sex, Shame and Violence in Colonial Latin America,* Albuquerque, University of New Mexico Press, 1999.

JOHNSON, Lyman, "A Lack of Legitimate Obedience and Respect: Slaves and the Masters in the Courts of Late Colonial Buenos Aires" *Hispanic American Historical Review,* Num 87: 4, pp. 631-657, 2007.

JOUVE Martín, José, *Esclavos de la ciudad letrada. Esclavitud, escritura y colonialismo en Lima (1650-1700).* Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2005.

JULIANO, Dolores, *El juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos.* Madrid, Cuadernos inacabados, 1992.

JUNTA DEPARTAMENTAL DE LIMA PRO-DESOCUPADOS. *Censo de las provincias de Lima y Callao. Levantado el 13 de Noviembre de 1931*. Lima: Imprenta Torres Aguirre, 1932.

KAPSOLI, Wilfredo, *Sublevaciones de esclavos en el Perú, siglo XVIII.* Lima, Universidad Ricardo Palma, 1976.

KARASCH, Mary, "Proveedores, vendedores, sirvientes y esclavos" En Hoberman, Louisa y Susan Socolow, *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial.* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 287-329, 1992.

KAYE, Harvey, *Los historiadores marxistas británicos: un análisis introductorio*, Zaragoza, Prensas Universitarias, 1989.

KLEIN, Herbert y Ben Vinson III, *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe.* Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2008 .

KLEIN, Herbert y Stanley Engerman, "Del trabajo esclavo al trabajo libre, notas en torno a un modelo económico comparativo" *Hisla*, 1, 1982 .

KLEIN, Herbert, *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe.* Madrid, Alianza editorial, 1986.

KONETZKE, Richard, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica.* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Jaime Balmes, 1958.

LAFOND, Gabriel, "Remembranzas de Guayaquil, Lima y Arica" Lima, *CDIP*, T. XXVII, [1822] 1971

LAPORTE, Joseph, *El viajero universal o noticia del mundo antiguo y nuevo.* Tomo XIV, Madrid, s/d. 1796-1801.

LASO, Francisco. *Aguinaldo para las señoras del Perú y otros ensayos.* Edición de Natalia Majluf. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.

LAUDERDALE, Sandra, "Honor among Slaves" En Lyman Johnson y Sonya Lipsett-Rivera (Ed.) *Sex, Shame and Violence in Colonial Latin America,* Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 200-250, 1999.

LAUDERDALE, Sandra, *House and street. The Domestic World of Servans and Masters in XIX Century, Rio de Janeiro.* Austin, University of Texas Press, 1992 .

LAVALLÉ, Bernard, "El argumento de la notoria desigualdad en la relación de pareja (Lima y Quito, siglos XVII y XVIII)" en Scarlett O'Phelan, Fanni Muñoz, Gabriel Ramón, Mónica Ricketts (Coord.) *Familia y vida cotidiana en América Latina, siglos XVIII-XIX.* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.

LAVALLÉ, Bernard, *Amor y opresión en los Andes coloniales*. Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Ricardo Palma, 1999.

LAVRIN, Asunción (Comp.) *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

LAVRIN, Asunción (Coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII.* México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

LAVRIN, Asunción, "La niñez en México e Hispanoamérica: rutas de exploración" En *La familia en el mundo iberoamericano.* Pilar Gonzalbo y Cecilia Rabell (Comp.) México, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.

LEÓN y LEÓN, Gustavo. *Apuntes histórico genealógicos de Francisco Fierro.* Lima: Fondo Editorial de la Biblioteca Nacional del Perú, 2004.

LEQUANDA, Joseph Ignacio de, "Discurso sobre el destino que debe darse a la gente vaga que tiene Lima" *Mercurio Peruano*, T. X, pp. 103-132, [1794] 1964

LÉVANO, Diego, *El mundo imaginado: el papel social y espiritual de las cofradías en Lima barroca.* Lima, Universidad Nacional Federico Villarreal, tesis de licenciatura, 2006.

LÉVANO, Diego, "De castas y libres. Testamentos de "negras", mulatas y "zambas" en Lima Borbónica, 1740-1790". En *Etnicidad y discriminación racial en la historia del Perú*, Scarlett O'Phelan (Comp.) Lima, Instituto Riva Agüero, Banco Mundial, 2003.

LEVI, Giovanni, "Sobre Microhistoria", Peter Burke (Ed.) *Formas de hacer historia.* Madrid, Alianza Editorial, pp. 119-143, 1996.

LEWIN, Boleslao, *La Inquisición en Hispanoamérica.* Buenos Aires, Paidos, 1965.

LEWIS, Oscar, *La cultura de la pobreza.* Barcelona, Editorial Anagrama, 1972.

LOCKHART, James, *El mundo hispano peruano, 1532-1560.* México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

LÓPEZ ALBÚJAR, Enrique, *Los caballeros del delito.* Lima, Juan Mejía Baca ed. 1936.

LÓPEZ MARTINEZ, Héctor, *El protomédico limeño José Manuel Valdés.* Lima, Fondo de Publicaciones Dirección de Intereses Marítimos, 1993.

LUCIANO, José Carlos, "Comida afroperuana: Resistencia y aporte. Una introducción desde la historia y la cultura" En *Cultura, identidad y cocina en el Perú,* Rosario Olivas (Comp.) pp. 169-176, 1996.

LYMAN, Johnson, "Dangerous Words, Provocative Gestures, and Violent Acts. The Disputed Hierarchies of Plebeian Life in Colonial Buenos Aires" En Lyman Johnson y Sonya Lipsett-Rivera (Ed.) *Sex, Shame and Violence in Colonial Latin America,* Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 127-151, 1999.

LYNCH, John, *Las revoluciones hispanoamericanas.* Barcelona, Ariel, 1985.

LYPSETT-RIVERA, Sonya, "A Slap in The Face of Honor. Social Transgression and Women in Late Colonial Mexico" En Lyman Johnson y Sonya Lipsett-Rivera (Ed.) *Sex, Shame and Violence in Colonial Latin America,* Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 200-250, 1999.

MAC LEAN y ESTENÓS, Roberto, *"negros" en el Nuevo Mundo.* Lima, Ed. PTCM, 1948.

MACERA, Pablo, *Trabajos de Historia*. Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1977.

MAJLUF, Natalia (Ed.), *José Gil de Castro, Pintor de Libertadores.* Lima, Museo de Arte de Lima MALI, 2014.

MALLO, Silvia e Ignacio Telesca (Ed.) *"negros" de la patria. Los afrodescendientes en las luchas por la independencia en el antiguo virreinato del Río de la Plata.* Buenos Aires, Editorial SB, 2010.

MANNARELLI, María Emma, *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII.* Lima, Flora Tristán ed. 1993.

MANNARELLI, María Emma, *Hechiceras, beatas y expósitas. Mujeres y poder inquisitorial en Lima.* Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 1998.

MANNARELLI, María Emma, *Limpias y modernas. Género, higiene y cultura en la Lima del Novecientos.* Lima, Ediciones Flora Tristán, 1999.

MANNARELLI, María Emma, "Vínculos familiares y fronteras de lo público y privado en Perú" En *La familia en Iberoamérica, 1550-1980,* Pablo Rodríguez (Coord.) Bogotá, Convenio Andrés Bello, Universidad Externado de Colombia, 2004.

MAQUIEIRA, Virginia, "Género, diferencia y desigualdad" En Elena Beltrán y Virginia Maquieira (Ed.) En *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos.* Barcelona, Alianza editorial, pp. 127-189, 2000.

MARTÍNEZ, Patricia, *La libertad femenina de dar lugar a Dios. Discursos religiosos del poder y formas de libertad religiosa desde la Baja Edad Media hasta el Perú colonial.* Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Movimiento Manuela Ramos, 2004.

MASFERRER, Cristina, *Muleke, negritas y mulatillos. Niñez, familia y redes sociales de los esclavos de origen africano en la ciudad de México, siglo XVII.* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013.

MATOS PEREDA, Roberto "Padrón general de la feligresía del Cercado, 1812" *Revista del Archivo General de la Nación,* (Lima), número 8, 1985.

MAZZEO, Cristina Ana, *El comercio libre en el Perú. Las estrategias de un comerciante criollo, José Antonio de Lavalle y Cortés, 1777-1815.* Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1994.

MC KINLEY, Michelle, "'Such Unsightly Unions Could Never Result in Holy Matrimony' Mixed-Status Marriages in Seventeenth Century Colonial Lima" *Yale Journal of Law and The Humanities* Vol. 22, num. 2, pp. 217-255, 2010.

MEJÍAS, Elizabeth, "Apuntes para un estudio de las representaciones de una naturaleza y cuerpos abyectos: Virreinato del Perú, siglo XVI. *Fronteras de la historia* (Bogotá) Vol.14, Num. 2, pp. 314-341, 2009. Disponible en internet: http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=83312209005 [*11 de marzo de 2012*]

MEJÍAS, Elizabeth, "La esclavitud doméstica en sus prácticas. Los esclavos y su constitución en personas. Chile, 1750-1820" *Fronteras de la Historia, (*Bogotá*)* vol. 12, pp.119-150, 2007.

MEJÍAS, Elizabeth, *Sujetos en cuerpo y alma propios. Afectividad y cuerpo en la constitución de los esclavos como personas.* Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad de Chile, 2006.

MELLAFE, Rolando, *Breve historia de la esclavitud en América Latina.* México, Septentas, 1973.

MELLAFE, Rolando, *La introducción de la esclavitud "negra" en Chile. Tráfico y rutas.* Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1984.

MELLAFE, Rolando, L*a esclavitud en Hispanoamérica.* Buenos Aires, EUDEBA, 1987.

MENJIVAR, Mauricio, "Género y esclavitud en el Caribe durante la época colonial" Revista *Inter.c.a.mbio*, año 3, n. 4, pp. 125-143, 2006.M*ercurio Peruano*, edición facsimilar, 12 volúmenes, 1791-1794. Lima, Biblioteca Nacional del Perú, 1964.

MIDDENDORF, E. W. *El Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 3v, 1973.

MINISTERIO DE GOBIERNO. *Resumen del Censo General de Habitantes del Perú hecho en 1876.* Lima: Imprenta del Estado, 1878.

MINISTERIO DE HACIENDA Y COMERCIO. *Extracto Estadístico del Perú. Preparado por la Dirección Nacional de Estadística*. Lima: Imprenta Americana, 1940.

MINISTERIO DE HACIENDA. *Resumen del censo de las provincias de Lima y Callao. Levantado el 17 de diciembre de 1920.* Lima: Imprenta Americana, 1927.

MINTZ, Sidney W. "África en América Latina: una reflexión desprevenida" En **África en América Latina.** Moreno Fraginals (Relator) México, Siglo XXI editores y UNESCO, 1977.

MIRANDA, Dalín, "La familia en la historiografía puertorriqueña" En *ACHSC* vol. 39, n.º 1 (Barranquilla) pps. 289-314, 2012

MOORE, Barrington, *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión.* **México DF, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.**

MORALES Moya, Antonio, "Personas, **élites** y masas: su protagonismo en el cambio de sociedad" *V Conversaciones Internacionales de Historia: Para comprender el cambio social. Enfoques teóricos y perspectivas historiográficas.* Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1997.

MORALES Polar, María "El espacio del esclavo "negro" en las haciendas del valle de Cañete, 1747-1821" *Historia,* investigaciones sociales, (Lima), Año XII, N° 21, pp. 161-183 2008.

MORENO FRAGINALS, Manuel, "Aportes culturales y deculturación" En **África en América Latina.** Moreno Fraginals (Relator) México, Siglo XXI editores y UNESCO, pp. 13-33, 1977.

MORENO FRAGINALS, Manuel, *El Ingenio. Complejo económico cubano del azúcar,* La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1978.

MORENO FRAGINALS, Manuel, *La historia como arma y otros ensayos sobre esclavos, ingenios y plantaciones.* Barcelona, Crítica, 1983.

MÖRNER, Magnus, *Estratificación social hispanoamericana durante el periodo colonial*. Estocolmo, 1980.

MÖRNER, Magnus, *Ensayos sobre historia latinoamericana. Enfoques, conceptos y métodos.* Quito, Corporación Editora Nacional Universidad Andina Simón Bolívar, 1992.

MÖRNER, Magnus, "Los relatos de viajeros europeos como fuentes de la historia latinoamericana desde el siglo XVIII hasta 1870" *Ensayos sobre historia latinoamericana. Enfoques, conceptos y métodos.* Quito, Corporación Editora Nacional Universidad Andina Simón Bolívar, Pp. 191-227, 1992ª.

MÖRNER, Magnus, "Clases, estratos y élites; un dilema del historiador social" *Ensayos sobre historia latinoamericana. Enfoques, conceptos y métodos.* Quito, Corporación Editora Nacional Universidad Andina Simón Bolívar, Pp. 27-62, 1992b.

"NEGRO", Sandra "Arquitectura, poder y esclavitud en las haciendas jesuitas de la Nasca en el Perú" *Esclavitud, economía y evangelización. Las haciendas jesuitas en la América virreinal,* Sandra "negro" y Manuel Marzal (Comp) Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 449-492, 2005.

NITOBURG, Eduard (Director) *Los africanos en el Nuevo Mundo. El elemento negroide en la formación de las nacionalidades en América.* Moscú, Editorial Progreso 1991.

NITOBURG, Eduard "La esclavitud "negra" y las relaciones raciales en los países del Hemisferio Occidental" En *Los africanos en el Nuevo Mundo. El elemento*

negroide en la formación de las nacionalidades en América, NITOBURG, Eduard (Director) Moscú, Editorial Progreso, pp.12-90, 1991.
O'PHELAN, Scarlett, *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia, 1700-1783.* Cusco, Cera Bartolomé de las Casas, 1988.
O'PHELAN, Scarlett, Fanni Muñóz, Gabriel Ramón, Mónica Ricketts (Coord.) *Familia y vida cotidiana en América Latina, siglos XVIII-XX.* Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú., Instituto Riva Agüero, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.
O'PHELAN, Scarlett y Margarita Zegarra (Edit.) *Mujeres, familia y sociedad en la historia de América Latina, siglos XVIII – XXI.* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006.
O'PHELAN, Scarlett, "Entre el afecto y la mala conciencia. La paternidad responsable en el Perú borbónico" *Mujeres, familia y sociedad en la historia de América Latina, siglos XVIII – XXI.* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006.
O'TOOLE, Rachel "Castas y representación en Trujillo colonial" *Más allá de la dominación y la resistencia. Estudios de historia peruana, siglos XVI-XX,* Paulo Drinot y Leo Garófalo (ed.) Lima, Instituto de Estudios Peruanos. pp. 49-76, 2005.
OBARA-SAEKE, *Tadashi, Ladinización sin mestizaje. Historia demográfica del área chiapaneca 1748-1813*. México, Consejo Editorial para las Culturas y las Artes de Chiapas, 2010.
ODRIOZOLA, Manuel, *Documentos literarios del Perú*. Lima, Imprenta del Estado, 1877.
OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO. *Poblaciones indígenas. Condiciones de vida y de trabajo de los pueblos autóctonos de los países independientes*. Ginebra: Kundig, 1953.
OLIVAS, Rosario, *La cocina en el virreinato del Perú,* Lima, Universidad de San Martín de Porres, 1996.
ORTÍZ, Fernando, *Contrapunto cubano del tabaco y del azúcar.* La Habana, Ed. Páginas, 1963.
ORTÍZ, Fernando, *Los "negros" brujos.* La Habana, Editorial de Ciencias Sociales [1995] 2007
OSORIO, Alejandra "Hechicerías y curanderías en la Lima del siglo XVII. Formas femeninas de control y acción social" en *Mujeres y género en la historia del Perú*, Margarita Zegarra (Edit.) Lima, Cendoc-Mujer, 1999.
OVIEDO, Juan de. *Colección de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde el año de 1821 hasta el 31 de Diciembre de 1859*. Lima: Felipe Bailly, 1861.
PACHECO, Francisco, *Facetas del esclavo africano en América Latina.* La Habana, Instituto de Historia, 1970 .
PALMA, Clemente, *El porvenir de las razas en el Perú.* Lima, Imprenta Torres, 1897.
PALMA, Ricardo, *Tradiciones peruanas completas*. Madrid, Aguilar, 1952.
PALMA, Ricardo. *Tradiciones Peruanas*. Madrid: Editorial Aguilar, l957.
PALMA, Ricardo, *Anales de la Inquisición de Lima*. Lima, Ediciones del Congreso de la República, 1996.
PANFICHI, Aldo "Africanía, barrios populares y cultura criolla a inicios del siglo XX" *Lo africano en la cultura criolla,* Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, pp. 137-158, 2000.

PAROY VILLAFUERTE, Gonzalo, "El ataque del batallón cuchara odios y conflicto entre chinos y mataperros en Lima (1863-1911)" en *Historia 2.0*, III, 5, 2013.

PAZ SOLDÁN, José Gregorio, "Memorias sobre la esclavitud en el Perú" Ricardo Aranda (Ed.) *Colección de tratados, convenciones, capitulaciones, armisticios y otros actos diplomáticos y políticos celebrados desde la independencia hasta el día, precedida de una introducción que comprende la época colonial.* Lima, Imprenta del Estado, tomo VIII. [1846] 1890

PELOSO, Vincent. *Campesinos en haciendas. Coacción y consentimiento entre los productores de algodón en el valle de Pisco.* Lima: Banco Central de Reserva del Perú, Instituto de Estudios Peruanos, 2013.

PERALTA, Germán, *Las rutas negreras.* Lima, Universidad Nacional Federico Villarreal, 1979.

PERALTA, Germán, *Los mecanismos del comercio negrero.* Lima: Kuntur, 1990.

PEREDA DIAZ Aisnara y María de los Ángeles Meriño "Fuentes, Esclavitud, familia y parroquia en Cuba. Otra mirada desde la microhistoria." *Revista Mexicana de Sociología* (Ciudad de México) 68, núm. 1, pp. 137-180 2006.

PÉREZ CANTO, Pilar, *Lima en el siglo XVIII. Estudio socio económico.* Madrid, Universidad Autónoma, 1985.

PEREZ DE LA RIVA, Juan, *El barracón y otros ensayos*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975.

PÉREZ MALLAÍNA Bueno, Pablo Emilio "Profesiones y oficios en la Lima de 1850" pp. 191-233 en *Anuario de Estudios Americanos*, XXXVII, 1980.

PINI RODOLFI, Francisco "La población del Perú a lo largo de un siglo: 1785-1884" en Centro de Estudios de Población y Desarrollo (ed.) *Informe Demográfico Perú 1970*. Lima: CEPD, 1972, pp. 19-123.

PITA PICÓ, Roger, "La «esclavitud» de los sentimientos: vida familiar y afectiva de la población esclava en el nororiente del Nuevo Reino de Granada, 1720-1819" *Revista de Indias,* vol. LXXII, núm. 256, pp. 651-686, 2012.

PRICE, Richard (Ed.) *Sociedades cimarronas. Comunidades esclavas rebeldes en las Américas.* México: Siglo XXI, 1981.

PROCTOR, Robert, "El Perú entre 1823 y 1824" Lima, *CDIP*, T. XXVII, 1971.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", *Anuario Mariateguiano*, vol. IX, 25-43, 1997.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad y modernidad/racionalidad", *Perú Indígena*, vol. 13, 29, 12-30, 1992.

QUINTERO, Ángel, *Cuerpo y cultura. Las músicas mulatas y la subversión del baile*. Madrid, Iberoamericana, 2009.

QUINTERO, Ángel, *Salsa, sabor y control. Sociología de la música tropical*. México DF, Siglo XXI editores, 1998.

QUIROZ, Enriqueta, "La condición de los jornaleros dentro de la sociedad hispanoamericana: el caso de Santiago de Chile y Ciudad de México hacia 1790" En *Trabajo, trabajadores y participación popular*, Sonia Pérez Toledo (Coord.) Barcelona, México, Antrhopos Editorial, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, pp. 39-60, 2012.

QUIROZ, Haydee, "Relaciones interculturales, historias semejantes, permanencias, presencias y olvidos, los casos de México y Perú" En *Africanos y pueblos originarios*, Zaña, Museo Afroperuano de Zaña, 2006.

RADIGUET, Maximiliano, *Lima y la sociedad peruana.* Lima, Biblioteca Nacional, 1971.

RAGAS, José, "Afroperuanos: un acercamiento bibliográfico" *Etnicidad y discriminación racial en la historia del Perú.* Scarlett O'Phelan (Comp.) Lima, Instituto Riva Agüero, Banco Mundial, 2003.

RAMOS, Carmen, "Cultura, género y poder en el largo siglo XIX" *Mujeres, familia y sociedad en la historia de América Latina, siglos XVIII - XXI* Scarlett O'Phelan y Margarita Zegarra (Ed.) Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006.

RAMOS NÚÑEZ, Carlos. *Historia del derecho civil peruano. Tomo V: Los signos del cambio. Volumen 2: Las instituciones*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006.

Recopilación de las Leyes de Indias. Madrid, Gráficas Ultra, 1943.

REYES, Alejandro, *La esclavitud en Lima*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1985.

REYES, Alejandro, "Esclavitud en el valle de Cañete. Haciendas Casablanca y la Quebrada, siglo XVII", *Diálogos en Historia* (Lima) 1, 1999.

RÍPODAS, Daisy, *El matrimonio en Indias. Realidad social y regulación jurídica.* Buenos Aires, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1977.

RIVAS, Roberto, "Danzantes "negros" en el Corpus Christi de Lima, 1756 "Vos estis Corpus" (1 Cor. XII, 27" Et. Al. *Etnicidad y discriminación racial en la historia del Perú*, Lima, Instituto Riva Agüero, Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 35-64, TI, 2002.

RIVOLDI, Rosario, "El uso de la vía judicial por esclavas domésticas en Lima a fines del siglo XVIII y principios del XIX" En *Etnicidad y discriminación racial en la historia del Perú.* Scarlett O'Phelan (Comp.) Lima, Instituto Riva Agüero, Banco Mundial, 2003.

ROARK, James, *Masters without Slaves. Southern planters in the Civil War and Reconstrution.* Nueva York, Norton and Company, 1977.

ROCCA, Luis, *Herencia de esclavos en el Norte del Perú (Cantares, danzas y música)* Lima, CEDET, 2010.

RODRÍGUEZ García, Margarita, *Criollismo y patria en la Lima ilustrada (1732-1795)* Madrid, Miño y Dávila ed. 2006.

RODRÍGUEZ Pastor, Humberto, *Negritud. Afroperuanos: resistencia y existencia.* Lima, CEDET, 2008.

RODRÍGUEZ, Joaquín, "Las cofradías en la modernidad y el espíritu de la Contrarreforma" en *Anuario de Estudios Americanos* (Sevilla), LII, 2, 1996.

RODRÍGUEZ, Pablo, "Retratos de la vida cotidiana en las ciudades iberoamericanas del siglo XVIII" *Lo público y lo privado en la historia americana.* Horacio Aránguiz (Ed.) Santiago, Fundación Mario Góngora, 2000.

RODRÍGUEZ, Pablo (Comp.) *La familia en Iberoamérica, 1550-1980,* Bogotá, Convenio Andrés Bello, Universidad Externado de Colombia, 2004.

RODRÍGUEZ, Pablo y María E. Mannarelli (Comp.) *Historia de la infancia en América latina,* Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2007.

ROHNER, Fred y Gérard Borras (comp.). *Montes y Manrique 1911-2011 (grabación sonora): 100 años de música peruana.* Lima: Instituto de Etnomusicología, PUCP, IFEA, 2010.

ROJAS, Mauricio, *Las voces de la justicia. Delito y sociedad en Concepción (1820-1875) Atentados sexuales, pendencias, bigamia, amancebamiento e injurias*. Santiago, Centro de Investigaciones Diego Barrios Arana, 2008.

ROMERO, Emilio, *El santo de la escoba. Fray Martín de Porras.* Lima, Librería editorial Milla Batres, 1959.

ROMERO, Fernando, "Papel de los descendientes africanos en el desarrollo económico social del Perú" *Histórica,* (Lima), IV, 1980 .

ROMERO, Fernando, *Quimba, fá, malambo, ñeque. Afronegrerismos en el Perú*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1981.

ROMERO, Fernando, *Safari africano y compra venta de esclavos para el Perú.* Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1995.

ROMERO, Fernando, "Afronegrerismos en la cocina peruana" En *Cultura, identidad y cocina en el Perú*, Rosario Olivas (Comp.) pp. 177-188, 1996.

ROSAS, Claudia, "La visión ilustrada de las amas de leche "negras" y mulatas en el ámbito familiar (Lima, siglo XVIII)" Scarlett O'Phelan y Carmen Salazar-Soler (Editoras) *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo ibérico, siglos XVI-XIX*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006.

ROSTWOROWSKI, María, *Pachacamac y el Señor de los Milagros: una trayectoria milenaria.* Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1992.

ROSTWOROWSKI, María, "Lo africano en la cultura peruana" Et. Al. *Lo africano en la cultura criolla.* Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, pp. 27-35, 2000.

RUGENDAS, Juan Mauricio, *El Perú romántico del siglo XIX*. Lima, Milla Batres, 1975.

RUIZ, Hipólito, "Flora peruana", En Odriozola, *Colección de documentos literarios del Perú,* tomo IV. Lima, Imprenta del Estado, 1877.

SALA I VILA, "Revueltas indígenas en el Perú tardocolonial" Barcelona, Universidad de Barcelona, Tesis Doctoral, 1989.

SALA I VILA, Nuria, "La rebelión de Huarochirí en 1783" Walker, Charles (Comp.) *Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglo XVIII.* Cusco, Centro Bartolomé de las Casas, 1996.

SALDARRIAGA, Gregorio, "Redes y estrategias femeninas de inserción social en tierra de frontera: tres mujeres desarraigadas en Antioquía (siglo XVII)" *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas,* Pilar Gonzalbo y Bertha Ares (Coord.) Sevilla-México, Consejo Superior de Investigaciones Científicas y el Colegio de México, 2004.

SALINAS MEZA, René, "Fama pública, rumor y sociabilidad" *Lo público y lo privado en la historia americana.* Horacio Aránguiz (Ed.) Santiago, Fundación Mario Góngora, 2000a.

SAN MARTÍN, William, "Colores oscuros y estatus confusos. El problema de la definición de categorías étnicas y del estatus de "esclavo" y "libre" en litigios de "negros", mulatos y pardos (Santiago a fines del siglo XVIII)" En *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades.* Alejandra Araya, Jaime Valenzuela (Ed.), Santiago, RIL Ed. pp. 257-284, 2010.

SAN MARTÍN, William, "Presencias africanas en Chile. Circulaciones, relaciones pluriétnicas y emergencias culturales afromestizas. Siglos XVII-XVIII. Martín

Bowen et. Al. *Seminario Simón Collier 2006*. Santiago, Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile, 2006.

SÁNCHEZ, Susy, "Un Cristo Moreno 'conquista' Lima: Los arquitectos de la fama pública del Señor de los Milagros (1651-1771)" Et. Al. *Etnicidad y discriminación racial en la historia del Perú.* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero, Banco Mundial, pp. 65-92, 2003.

SANTA CRUZ, Nicomedes, "El "negro" en Iberoamérica" *Cuadernos Hispanoamericanos,* Barcelona, No 451, 1989.

SAPONARA, Manuel, *Inglaterra y la abolición de la esclavitud en el Perú. Aspectos de política pública 1820-1854.* Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2008.

SCOTT, James, *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos.* México, Ediciones Era, 2000

SCOTT, Joan, "El género: una categoría útil para el análisis histórico" En *Género. Conceptos básicos*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.

SCOTT, Rebeca, *Slave Emancipation in Cuba. The Transition to Free Labor 1860-1899.* Princeton, Princeton University Press, 1985.

SEED, Patricia, *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821.* México, Alianza editorial/Colección los noventa, 1991. Edición en inglés (1988)

SILVERBLATT, Irene, *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales.* Cusco, Centro Bartolomé de las Casas, 1990.

SOLANO, Sergio Paolo y Roicer Flórez Bolívar "Artilleros pardos y morenos artistas: artesanos, raza, milicias y reconocimiento social en el Nuevo Reino de Granada, 1770-1812" En *Historia Crítica* (Bogotá) 48, pp. 11-37, 2012.

STARK, David, "The family tree is not cut: marriage among slaves in eighteenth-century Puerto Rico" *New West Indian Guide/ Nieuwe West-Indische Gids* (Leiden), vol. 76, número 1/2, pp. 23-46, 2002.

STERN, Steve, *The Secret History of Gender*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1995.

STEVENSON, William Bennet, "Memorias sobre las campañas de San Martín y Cochrane en el Perú" Lima, *CDIP*, T. XXVII, vol.3, 1971.

STOKES, Susan, "Etnicidad y clase social: los afroperuanos de Lima, 1900-1930" *Lima Obrera, 1900-1930*, Steve Stein (Comp.) Lima, Ediciones el Virrey, Tomo II, pp. 171-252, 1987.

STOLCKE, Verena, "Antropología del género" En *Ensayos de antropología cultural*, Prat y Martínez (Ed.) Barcelona, Ariel, 1996.

STOLCKE, Verena, "Sexo es a género lo que raza es a etnicidad" *Márgenes* (Lima), V, 9, 1992.

STOLCKE, Verena, *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*. Madrid, Alianza editorial, 1992.

TARDIEU, Jean Pierre, "Evolución del reclutamiento de los "negros" bozales en la arquidiócesis de Lima (fines del siglo XVI- siglo XVIII)" *Hisla,* XII-XIV, 1989.

TARDIEU, Jean Pierre, *Los "negros" y la Iglesia en el Perú. Siglos XVI-XVII*. Quito, Ediciones Afroamérica, Centro Cultural Afroecuatoriano, Tomo I y II, 1994.

TARDIEU, Jean Pierre, *El "negro" en el Cusco. Los caminos de la alienación en la segunda mitad del siglo XVII.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Banco Central de Reserva del Perú, 1998.

TARDIEU, Jean Pierre, *El decreto de Huancayo. La abolición de la esclavitud en el Perú, 3 de diciembre de 1854.* Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2004.

TARDIEU, Jean Pierre, "Consideraciones acerca de la miseria sexual de la esclavitud (Audiencia de Lima. Perú, siglo XVIII)" *Revista del Grupo de Estudios Afroamericanos virtual* (Barcelona) número 3, pp. 70-84, 2005.

TARDIEU, Jean Pierre, "La gestión de los esclavos en la hacienda jesuita de Tumán, Perú, siglos XVII-XVIII" pp. 11-28, En *Revista Summa Historiare*, (Lima) año 2, número 2, 2007.

TERRALLA y LANDA, Ernesto (Seud. Simón Ayanque) *Lima por dentro y fuera*. *Obra jocosa y divertida*. París, Imprenta española de Megin, 1854.

THOMAS, Hugh, *La Trata de esclavos. Historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870,* Barcelona, Círculo de Lectores, 1999

THOMPSON, Edward, "La historia desde abajo", *Edward Palmer Thompson,* compilación e introducción de Dorothy Thompson, Barcelona, Critica, pp. 551-560, 2002.

THOMPSON, Edward, "Patrician Society, Plebeian Culture" *Journal of Social History,* VII, pp. 328-405, 1974. Traducción al español: "Patricios y plebeyos" En *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica, pp. 29-115, 1991.

THOMPSON, Edward, *La formación de la clase obrera en Inglaterra,* Barcelona, Crítica, dos volúmenes, 1989.

THYMEO (Seud.) "Descripción anatómica de un monstruo" *El Mercurio Peruano,* T.I, pp. 7-8, [1791] 1964.

TOMPKINS, William, *Las tradiciones musicales de los "negros" de la costa del Perú,* Lima, Centro Universitario de Folklore de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Centro de Música y Danza de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2011.

TORD, Javier y Carlos LAZO, *Del "negro" señorial al "negro" bandolero. Cimarronaje y palenques en Lima, siglo XVIII.* Lima, Biblioteca Peruana de Historia, Economía y Sociedad, 1977.

TORD, Javier y Carlos LAZO, "Economía y sociedad en el Perú colonial". *Historia del Perú*, Juan Mejía Baca (Ed.) Lima, vol. IV y V, 1980.

TORD, Javier y Carlos LAZO, "Apuntes metodológicos para una historia social: un tumulto esclavo, Nepeña, 1779" en *Hacienda, comercio, fiscalidad y luchas sociales (Perú colonial)* Lima, Biblioteca Peruana de Historia, Economía y Sociedad, 1981.

TORD, Javier y Carlos LAZO, "Cimarrones, palenques y bandoleros. (Lima, siglo XVIII)" en *Hacienda, comercio, fiscalidad y luchas sociales (Perú colonial)* Lima, Biblioteca Peruana de Historia, Economía y Sociedad, 1981.

TRAZEGNIES, Fernando de, *Ciriaco de Urtecho, litigante por amor.* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1982.

TRUJILLO MENA, Valentín, "Actas del Primer Concilio Limense" *La legislación eclesiástica en el virreynato del Perú durante el siglo XVI.* Lima, Lumen, 1980.

TSCHUDI, Johann Jakob von. *El Perú. Esbozos de viajes realizados entre 1838 y 1842.* Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

TWINAM, Ann, "The Negotiation of Honor. Élites, Sexuality and Illegitimacy in Eigteenth-Century Spanish America" En Lyman Johnson y Sonya Lipsett-Rivera (Ed.) *Sex, Shame and Violence in Colonial Latin America,* Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 68-102, 1999.

TWINAM, Ann, "Estrategias de resistencia: manipulación de los espacios públicos y privados por mujeres latinoamericanas de la época colonial", *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas,* Pilar Gonzalbo y Bertha Ares (Coord.) Sevilla-México, Consejo Superior de Investigaciones Científicas y el Colegio de México, 2004.

TWINAM, Ann, *Vidas públicas, secretos privados. Género, honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial.* México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

UNANUE, Hipólito, *Guía política, eclesiástica y militar del virreinato del Perú para el año de 1793.* Lima, Imprenta de los Huérfanos, 1793.

UNANUE, Hipólito, *Observaciones sobre el clima de Lima y su influencia en los seres organizados, en especial el hombre.* Lima, Imprenta de los Huérfanos, 1806.

UNDURRAGA, Verónica, "Honores transversales, honores polisémicos en la sociedad chilena del siglo XVIII" Araya, Alejandra, Azun Candina y Celia Cussen (Ed.) *Del Nuevo al Viejo Mundo: mentalidades y representaciones desde América.* Santiago de Chile, Fondo de Publicaciones Americanistas y Universidad de Chile, pp. 53-65.

VALDELOMAR, Abraham, "Reportaje al Señor de los Milagros", en *Obras, textos y dibujos,* recopilación de Willy Pinto Gamboa. Lima, Editorial Pizarro SA, 1979.

VALDIVIA, Fátima, "El que no tiene de inga tiene de mandinga. Género, etnicidad y sexualidad en los estudios histórico-antropológicos afroperuanos" *Los estudios afroamericanos y africanos en América latina. Herencia, presencia y visiones del otro.* Buenos Aires, CLACSO, 2008.

VALDIZÁN, Herminio, *Martín de Porras, cirujano.* Roma, Stab tipográfico Vespasiani, 1913.

VALENCIA VILLA, Carlos, "Motivaciones económicas en la manumisión de esclavas: Una comparación entre ciudades de América Latina" *Procesos* 27, I (Quito) pp. 19-42, 2008.

VAN DEUSEN, Nancy "Determinando los límites de la virtud: El discurso en torno al recogimiento entre las mujeres de Lima durante el siglo XVII" En *Mujeres y género en la historia del Perú*, Margarita Zegarra (Ed.) Lima, CENDOC – Mujer, 1999a.

VAN DEUSEN, Nancy "Manifestaciones de la religiosidad femenina en el siglo XVII: las beatas en Lima" *Revista Histórica* (Lima) vol. XXIII, n 1, pp. 47-79, 1999b.

VAN DEUSEN, Nancy "Voces y silencios: el género en la historia peruana (1977-202)" *Histórica* (Lima) Vol. XXVI, Num 1-2, pp.125-186, 2002.

VAN DEUSEN, Nancy *Entre lo sagrado y lo mundano. La práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal*. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007.

VAN DEUSEN, Nancy, *Las almas del Purgatorio: El diario espiritual y vida anónima de Úrsula de Jesús, una mística del siglo XVII,* Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012.

VARALLANOS, José, *Bandoleros en el Perú. Ensayos.* Lima, Altura, 1937.

VARGAS UGARTE, Rubén, *Vida de san Martín de Porras.* Buenos Aires, Imprenta López, 1963.

VARGAS UGARTE, Rubén, *Historia General del Perú*. Lima, Ed. Milla Batres, 1981.

VARGAS UGARTE, Rubén, *Historia del Santo Cristo de los Milagros.* Lima, 1994.

VEGA, José, "El galpón, la pampa y el trapiche: vida cotidiana de los esclavos de la hacienda Tumán, Lambayeque, siglo XVIII". *Etnicidad y discriminación racial en la historia del Perú,* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero, Banco Mundial, 2003.

VEGA, Walter, "Cofradías en el Perú colonial: una aproximación bibliográfica" *Diálogos en Historia* (Lima)1, 1999.

VEGA, Walter, "Manifestaciones religiosas tempranas: cofradías de "negros" en Lima, siglo XVI" *Historia y Cultura* (Lima), 24, 2001.

VEGA, Walter, "Cofradías limeñas" En *Lima en el siglo XVI*, Laura Gutiérrez (Coord.) Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero, 2005.

VEGAS, Ileana, "Las haciendas limeñas entre 1773 y 1775" *Nueva Síntesis*, (Lima), II, 3, 1995.

VEGAS, Ileana, *Economía rural y estructura social en las haciendas de Lima durante el siglo XVIII.* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996.

VELÁZQUEZ, Marcel "Las mujeres son menos "negras": el caso de las mujeres esclavas en la Lima del siglo XIX" En: *El hechizo de las imágenes. Estatus social, género y etnicidad en la historia peruana*, Narda Henríquez (Comp.) Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.

VELÁZQUEZ, Marcel *El revés del marfil. Nacionalidad, etnicidad, modernidad y género en la literatura peruana.* Lima, Universidad Nacional Federico Villarreal, 2002.

VELÁZQUEZ, Marcel *Las máscaras de la representación. El sujeto esclavista y las rutas del racismo en el Perú (1775-1895).* Lima, Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y el Banco Central de Reserva del Perú, 2005.

VELÁZQUEZ, María Elisa, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*, México DF, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006.

VELÁZQUEZ, María Elisa "Experiencias de esclavitud femenina: africanas, afro descendientes e indígenas en el México virreinal" En María Elisa Velázquez, (Coord.) *Debates históricos contemporáneos: africanos y afro descendientes en México y Centroamérica,* México DF, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Institut pour le Developpement, Universidad Autónoma de México, pp. 243-266, 2011.

VINSON III, Ben, *Bearing Arms for his Magesty: The Free-colored Militia in Colonial Mexico,* Stanford University Press, 2001.

VIVANCO, Carmen, *El bandolerismo en el Perú, Lima 1760-1819.* Lima, Biblioteca Peruana de Historia, Economía y Sociedad, 1983.

VIVANCO, Carmen, "Bandolerismo colonial peruano, 1760-1810. Caracterización de una respuesta popular y causas económicas". *Bandoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII-XIX*. Carlos Aguirre y Charles Walker (Ed.) Lima, Instituto de Apoyo Agrario, Pasado y Presente, 1990.

WALKER, Charles, "Montoneros, bandoleros, malhechores: criminalidad y política en las primeras décadas republicanas" *Bandoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII-XX.* Lima, Pasado y Presente, Instituto de Apoyo Agrario, pp. 105-136, 1990.

WALKER, Charles (Comp.) *Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglo XVIII.* Cusco, Centro Bartolomé de las Casas, 1996.

WEBER, Max, "Clase, 'status' y partido", Bendix Reinhard y Seymour M. Lipset, *Clase, status y poder*, Madrid, Euramérica, tomo I, pp. 87-105, 1972.

WIESNER-HANKS, Merry, *Cristianismo y sexualidad en la Edad Moderna. La regulación del deseo, la reforma de la práctica.* Madrid, Siglo XXI, 2001.

WILLIAMS, Eric, *Capitalismo y esclavitud*. La Habana: Instituto Cubano del Libro, 1974.

WOOD, Alice, "Religious women of color in Seventeenth-Century Lima: Estefania de San Joseph y Ursula de Jesu Christo" B*eyond Bondage: free Women of Color in the Americas* David Barry Gaspar and Darlene Clark (Ed.) University of Illinois pp. 286-316, 2004.

ZANUTELLI, Manuel. *El Almirante Grau y la plana menor del Huáscar.* Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2002.

ZAPATA, Roger (Ed.) *Imágenes de la resistencia indígena y esclava.* Lima, Wari, 1990.

ZÁRATE PARDO, Marcela, *Lucha materna por la libertad de los hijos. El anhelo de la unidad familiar. Santiago, 1750-1813*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, Tesis de Licenciatura en Historia, 2012.

ZEGARRA, Margarita, (Ed.) *Mujeres y género en la historia del Perú.* Lima, CENDOC-Mujer, 1999.

ZEGARRA, Margarita, "La construcción de la madre y de la familia sentimental. Una visión del tema a través del *Mercurio Peruano*" *Histórica* (Lima), XXV. 1, 2001.

LA PRESENCIA AFRODESCENDIENTES
EN EL PERÚ
Se terminó de imprimir en junio de 2015
en los talleres gráficos de Servicios Gráficos JMD
Av. José Galvez 1549 - Lince
Tiraje 1000 ejemplares



Pancho Fierro
Procesión cívica de los negros (1821) s.f.
Acuarela sobre papel 22.9 x 18.2 cm
Pinacoteca Municipal Ignacio Merino
Municipalidad Metropolitana de Lima

Francisco "Pancho" Fierro Palas, (Lima, Perú, 1809 - Lima, 28 de julio de 1879), fue un destacado pintor afroperuano, que mediante sus afamadas acuarelas, reflejó la vida y costumbres del Perú del siglo XIX.

CAMINOS DE LA HISTORIA

El aporte colectivo de africanas y africanos y sus descendientes ha sido invisibilizado por diversas razones, limitándose su reconocimiento a áreas específicas como la música, las artes, los deportes y la gastronomía. Este trabajo ofrece un panorama general de la presencia afrodescendiente en el Perú desde el siglo XVI hasta 1940 a partir de fuentes demográficas e históricas; el cual busca ofrecer una visión de conjunto del sentido histórico de la participación afrodescendiente en la construcción de la cultura nacional que dé cuenta del papel cumplido como mediadores culturales transversales y de las estrategias de supervivencia desplegadas para luchar contra la esclavitud, la exclusión social y la discriminación de las que fueron víctimas.

El Ministerio de Cultura comprende que un trabajo como éste, que brinda aportes para trascender los sentidos comunes respecto de la presencia y los aportes de la cultura afrodescendiente en nuestro país, es fundamental no solo para brindar el reconocimiento histórico correspondiente a este sector de la población, sino también para tener una mejor comprensión de nosotros como cultura y sociedad.

LA PRESENCIA AFRODESCENDIENTE EN EL PERÚ

Ministerio de Cultura




ISBN: 978-612-4126-47-2
9 786124 126475